ESTHER DÍAZ

Las grietas del control

Vida, vigilancia y caos

Editorial Biblos
Filosofía

ESTHER DÍAZ

Las grietas del control

Vida, vigilancia y caos

Editorial Biblos

Esther Díaz
Las grietas del control. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblos, 2013.
E-Book.

ISBN 978-987-691-167-2

1. Filosofía.
CDD 190

© Esther Díaz, 2010
www.estherdiaz.com.ar

© Editorial Biblos, 2010
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Prólogo

En el comienzo fue el control

Hace un par de años estaba abocada al estudio de los procedimientos de control en diversos ámbitos de la sociedad y la cultura. Me interesaba acechar las circunstancias que posibilitaron el pasaje del dispositivo de vigilancia al de control. Ambos dispositivos se basan en la supervisión minuciosa de conductas individuales o grupales y habitualmente se utilizan como sinónimos, pero en tanto categorías de análisis, se diferencian en que la vigilancia se ejerce en espacios cerrados y se limita a posibilidades humanas (observación, escucha, acechanza), mientras que el control se expande a cielo abierto e incorpora tecnologías digitales (cámaras, chips, radares). El control es la exacerbación de la vigilancia.

Sobre esa argamasa pensaba sostener mi libro. Pero en 2008, con el estallido de la burbuja financiera, asistí azorada al desgarro del poder económico que envolvía el mundo y que, en poco tiempo, recompensó a los especuladores y permitió el naufragio de gran parte de la población mundial. Cientos de miles de millones de dólares para el sistema financiero, nada para quienes perdieron sus trabajos o sus casas, y sólo unos pocos miles para preservar la agricultura global. Aunque no necesariamente para producir alimentos, ya que buena parte de ese capital se invirtió en transgénicos generadores de combustibles. Frente a este dislate, todo lo acontecido se podría reducir a un enunciado: hablemos del descontrol.

Fue en ese momento cuando di un giro de timón. El derrotero sigue siendo el mismo. Pero de ahí en más comencé a deconstruir el control tratando de atisbar sus rajaduras, sus grietas, sus imprecisos bordes. Encontré fisuras vergonzantes y otras liberadoras. Descontroles destructivos y otros creativos.

Así pues, el hilo conductor de este libro es un péndulo que oscila entre el control y el descontrol. Al ritmo de ese vaivén paseo por cuatro territorios diferentes: lo ciudadano, la técnica, los placeres y el arte en relación con el pensamiento. Reflexiono también sobre las contradicciones de la biopolítica. Lo que me apasiona de estas indagaciones es constatar que los estremecimientos que movilizan los grandes temas reaparecen en las singularidades, no porque lo micro refleje lo macro sino porque ambos son atravesados por las mismas intensidades epocales.

Comienzo recorriendo countries y villas miserias. Establezco relaciones entre dos galaxias diferentes que se aúnan en su condición de gueto. Exclusiones, inseguridades, vandalismo, privilegios de la abundancia, indefensión de la carencia. Me subo a un tren suburbano y choco con la discriminación llevada a extremos alarmantes. Escucho las voces de la farándula y de algunos políticos sobre la inseguridad y trato de mostrar la falacia de la tolerancia cero.

En segundo lugar, me enfrento a excelencias técnicas modernas y posmodernas publicitadas como benefactoras de la humanidad, pero descubro la parodia de la

forma de vida experimental, el sexismo, la segregación y la manipulación deshumanizante de la ciencia, los cadáveres que respiran en las salas de terapia intensiva y los híbridos entre naturaleza y máquina de la biotecnología. Pareciera que estamos asistiendo a una vuelta de tuerca de la evolución en la que los seres humanos devenimos cosa, máquina, texto. Señales para ser leídas en clave poshumana.

Penetro luego en espacios habitados por el deseo y lacerados por la enfermedad. Navego por el devenir histórico del sida. El horror, los antídotos, los cócteles de drogas y la mutación gótica del flagelo que, a treinta años de su irrupción, se convierte en canto de sirenas para iniciados. Me asomo al mundo adolescente y contemplo anorexias, obesidades, embarazos y borracheras. Observo cómo las leyes biológicas y jurídicas se tornan imperativos morales y persigo la difusa línea que separa la prevención de la domesticación, la libertad del riesgo, la inmunización del veneno.

Finalmente me solazo con sonidos que supieron esquivar los códigos heredados de los conservatorios. La música del siglo XX y su apertura creativa surgió casi en la misma época en que la filosofía nietzscheana rompía los muros de la academia y liberaba expresiones que no son dramáticas, ni dialécticas, ni apolíneas, sino trágicas, tensionales y dionisíacas. Lenguajes musicales y filosóficos que atraviesan sus propios límites, huérfanos de sentidos más allá de ellos mismos. Intérpretes que devienen imperceptibles, filosofías no edificantes y musicalidades insignificantes.

Autores, alumnos, colegas y amigos que nutrieron este libro, reciban mi agradecimiento. También Mónica Urrestarazu por su estímulo, sus sugerencias y el cuidado de mi escritura, y Mario Margulis por su generosidad intelectual y el apoyo que me brindó para elπ primer capítulo.

En el comienzo fue el control, en el trayecto el caos. En el final, la aspiración de que los ojos que ahora le dan vida a estas páginas las sigan reinventando.

E. D.

Ciudades

1. De la vigilancia al control

La escena es paradisíaca. Sus protagonistas parecen ángeles solazándose entre el verdor y las flores. Revolotean mariposas. Gorjean los pájaros. El espejo de agua de la piscina destella en una tarde que se arrastra entre mansiones y arboledas. "Juguemos a las visitas", propone una nena dispuesta a repartir los roles, "seremos hombres, mujeres y mucamas", indica. La madre, sentada en una reposera, levanta la vista del catálogo que está hojeando y aclara que "mucamas" entra en la categoría "mujeres", con decir hombres y mujeres es suficiente. Pero esto no se condice con el imaginario de los pequeños niños-country. Finalmente juegan a ser hombres, mujeres y mucamas. Una aclaración lingüística no puede revertir años y años de prácticas sociales. Las diferencias entre los habitantes del barrio y quienes vienen de afuera para servirlos son tan marcadas que las mucamas, en el imaginario infantil, han perdido su condición de mujeres; son simplemente mucamas.

Veamos otra escena. En ella los protagonistas no lucen como seres de estampita. Revolotean moscas. El rodar de los trenes estremece las casillas de chapa y cartón. En una estrecha esquina hay barro y excrementos. Un grupo de preadolescentes aburridos –y mal alimentados– cabecea sus desencantos imaginando diversiones posibles. Conocen a unos chicos "de afuera" con los que suelen jugar a la pelota, pero a esta hora ya no se puede porque la mamá de esos chicos les exige que a las seis de la tarde estén en su casa. En cambio sus propias madres están trabajando o tienen tantos hijos que se desdibujan las normas. Algunos no conocen a sus padres, otros no los tienen en cuenta. Al colegio dejaron de ir. Todo es incierto y aburrido. Si se alejan corren riesgos, aunque "adentro" tampoco están a salvo: peleas, razzias, abusos, paco. En cierto modo han perdido su condición de niños; son villeros.

En las poblaciones actuales los diversos estratos sociales se entremezclan en calles, negocios, colegios, oficinas, medios de transporte, centros y periferias. Pero se polarizan en sus extremos. Hay barrios cerrados en su opulencia y barrios cerrados en su carencia. Las diferencias entre ambos son más que obvias. Escuelas bilingües, impunidad y lujo por un lado; falta de escolarización, criminalización e indigencia por el otro. Los condominios de propietarios suelen ser vecinos de los asentamientos de usurpadores y las canchas de golf a veces lindan con los potreros. Estas vecindades crispan los nervios de los poderosos: no vasta con amurallar, también hay que vigilar y controlar.

En la Modernidad madura las comunidades occidentales se regían por la vigilancia con el objetivo de castigar a los infractores, es decir, a quienes no se avenían a la *normalidad*. Se trataba de sociedades disciplinarias. Para mediados del siglo XX se intensificó el panoptismo de modo que la cantidad devino calidad. Surgieron entonces las sociedades de control, cuyo objetivo no se limita al posible

castigo del otro, se hace extensivo a la seguridad propia. Dominar la potencial peligrosidad era uno de los objetivos del encierro como práctica instituida por los aparatos de poder. En los siglos XVII y XVIII se encerraba a los *anormales* para sacarlos de la vía pública y tenerlos vigilados. En nuestro tiempo existe autoencierro de personas y de familias con alto poder adquisitivo y de otras que carecen de ese poder: unas lo hacen para controlar su entorno y optimizar el placer de la existencia, las otras simplemente para sobrevivir.

Vigilancia y control pueden considerarse sinónimos, pero técnicamente se diferencian. La vigilancia, tal como la analiza Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (publicado en francés en 1975), se produce de modo local y preferiblemente bajo techo. El control, en cambio, es global y se expande a cielo abierto. El control posmoderno es el paroxismo de la vigilancia moderna: cámaras en shoppings, bancos, aeropuertos, pero también en veredas, estadios, autopistas. El control se extiende incluso al campo virtual. Redes sociales, localización de teléfonos, grabaciones remotas, copias de claves electrónicas, acopio de información, registros de datos personales, de hábitos, de conductas, de deudas. Las técnicas de control circulan por la red urbana monitoreando el tiempo y el espacio de la población. Para dar sólo un ejemplo: las zonas públicas por excelencia, las plazas, ahora tienen rejas, horarios de visita y, en algunos casos, cámaras y cabinas de supervisión.

En la década de 1980, Gilles Deleuze señaló que se estaban consolidando las sociedades de control (Deleuze, 2006), que difieren de las disciplinarias estudiadas por Foucault. En aquellas regía una tecnología específica de la vigilancia, el encierro y el panóptico; y se aplicaba en cárceles, hospitales, escuelas, talleres, cuarteles. Ahora se trata de un control continuo e instantáneo, intensificado por tecnología sofisticada que traspasa el régimen del asilo. La sociedad disciplinaria ha desembocado en una sociedad de la pantalla: computadoras, televisores, teléfonos celulares, radares, sofisticados diagnósticos médicos, aparatos de medición, detectores de metales. En suma, la realidad examinada por monitores.

En un régimen de control la vigilancia se torna omnipresente. Su tecnología es informática, de alta fidelidad, aunque paradójicamente la optimización aumenta también el riesgo: contaminación, sabotaje, virus, piratería, alteración de la información. Las mismas herramientas que se utilizan para el control, se reconvierten posibilitando el descontrol.

Los encierros modernos imponían paradigmas a los que los sujetos debían amoldarse. Los controles posmodernos, en cambio, se van modulando según los movimientos de los sujetos y siguen sus desplazamientos mediante grabadores, chips, helicópteros, satélites. No obstante, la posibilidad de revertirlos, hackearlos o adulterarlos mediante el mismo tipo de tecnología implica nuevos riesgos.

Ahora bien, tanto el asilo moderno como el control contemporáneo son imposiciones forzosas, en cambio los encierros habitacionales de la actualidad no son impuestos, o su "forzocidad" responde a otros motivos. Son buscados por quienes los habitan por placer y seguridad en los countries, o por necesidad y carencia en las villas. Se puede detectar planificación del control interno en unos,

sometimiento interno y externo en los otros.

Así como la vigilancia se transmuta en control en función de un orden supuestamente previsible, el orden a su vez puede convertirse en caos por la gravitación de los acontecimientos. Los sujetos se adormecen en garantías hipotéticas y, sin darse cuenta, se exponen a inesperados descontroles. A comienzo de 2008, el sistema financiero estadounidense semejaba una fuente inagotable de recursos. La forma de vida entronizada por un desmesurado sistema de préstamos aseguraba la rentabilidad y actuaba como cielo protector para los agentes del consumo. Sin embargo, de ese paraíso controlado por el crédito surgió una crisis globalizada que desató el caos, ¿qué ocurrió con los controles? Quizá por fin quedó claro el verdadero efecto de la mano invisible del mercado.

Bernard Madoff, el ex banquero de inversiones estadounidense condenado a ciento cincuenta años de prisión por lo que se considera la mayor estafa de la historia, en 2009 dio detalles del desatino fiscal que posibilitó su maniobra. Aseguró que durante años esperó que las autoridades de supervisión de control financiero, la Securities and Exchange Commission (sec), destapasen su sistema de fraude piramidal. Sin embargo, a pesar de que los inspectores lo visitaban asiduamente, no pudieron detectar el monstruo financiero inventado por Madoff. Los sesenta y cinco mil millones de dólares invertidos sin garantías reales causaron pérdidas a ahorristas de todo el mundo y crisis generalizada. Eso ocurría a la vista de propios y ajenos: ni el mismo estafador podía creer que le permitieran hacer lo que hacía.

Las crisis globales, sumadas a las locales, influyeron en las tendencias a la encerrona habitacional. La costumbre de mudarse a condominios vallados había comenzado antes del derrumbe financiero, pero la ruptura de la burbuja inmobiliaria intensificó la compulsión al aislamiento y el sálvese quien pueda.

Los barrios cerrados albergan residencias señoriales y homogéneas. Además de las viviendas individuales, cuentan con espacios comunes para actividades sociales, deportivas y administrativas. En un principio funcionaban como lugares de esparcimiento y descanso esporádicos pero, a partir de los vaivenes del poder adquisitivo y del incremento de la inseguridad, varias casas de countries se fueron convirtiendo en vivienda única. Permanecen las de fin de semana, pero avanzan las utilizadas como domicilio estable.

Estos consorcios de nivel económico medio-alto y alto se aíslan del resto de la sociedad y se custodian con guardias privados. Sus habitantes subsisten en una especie de minoría de edad civil autoimpuesta. Deben estar vigilados las veinticuatro horas. Son variantes del country y de los barrios cerrados los clubes de campo, las chacras, las ciudades privadas y las torres-fortaleza levantadas en plena ciudad.

Una de las características más destacadas de estos enclaves –y la más apreciada por sus moradores– es justamente la seguridad. El centinela es un rasgo distintivo de los lujosos guetos contemporáneos; pero no se sale indemne de esa convivencia opresora. La presencia de cuidadores armados incide intensamente sobre la privacidad de los vecinos. Los propietarios insisten machaconamente

sobre las ventajas de contar con su propio microsistema policíaco, aunque sufren sus consecuencias, no sólo por la información que los guardias manejan sobre las costumbres de sus empleadores (información que en cualquier momento se les vuelve en contra) sino también por la peculiar relación que se establece entre vigiladores y vigilados. Valgan como ejemplos dos hechos: uno, la obligación de que los residentes rindan cuenta al equipo de seguridad si entran con visitas o si salen con bultos y, otro, el apelativo con el que los vecinos se refieren a los guardias cuando éstos no están presentes: *copycopts*, un término que podría traducirse como "policía de imitación" o "policía falso".

El propio domicilio se convierte así en cárcel, o en *copyprison*. La seguridad personal y de toda la familia está en manos de esos seres a los que se contrata para que vigilen y por quienes, a poco de andar, se termina vigilado. La acción de controlar siempre es acechada por la irrupción del descontrol, porque ¿quién controla a quienes controlan?, ¿se puede clausurar la circulación de la información?, ¿existe una red de seguridad tan densa que no se agriete en algún resquicio?, ¿cómo garantizar la fidelidad de quien no gana en un año lo que muchos de sus patrones disfrutan en un día?

El guardia pertenece a estratos sociales de escasos recursos, estratos despreciados y temidos por los dueños de los countries. Se da por descontado que únicamente de esos sectores surgen los delincuentes. De hecho, el "Gordo" Valor, ladrón famoso por sus tropelías, fugas y atracos, ha sido acusado de asaltar casas de countries en connivencia con militares retirados y vigiladores de esos mismos countries.

Pero, a pesar de todo, los señores confían en sus guardias. Mejor dicho, subsisten en la paradoja de recelar de ellos al mismo tiempo que están supeditados. Los centinelas son los primeros sospechosos de violaciones, asesinatos o robos en los countries. Sin embargo, el resto del personal de servicio se encuentra bajo la égida de los guardianes. La presión que los *copycopts* perciben de sus empleadores se transmuta en la opresión que ellos ejercen sobre el resto del personal. El peso real y simbólico de las armas les otorga cierta superioridad sobre sus pares en otros tipos de servicios.

El dilema de los amos reside en la necesidad de contar con personas subordinadas con las que terminan compartiendo gran parte de la privacidad. Las empleadas domésticas manipulan la ropa interior de señoras, señores, niños y visitantes de fin de semana. Encuentran preservativos entre las sábanas. Escuchan conversaciones telefónicas. Asisten a reyertas familiares. Saben a qué hora y con quién entra y sale cada miembro de la familia.

Con las mucamas se establece una relación de exposición de la intimidad más estrecha que con los vigiladores, situación que no las salva de ser controladas por ellos. Cada salida del trabajo viene acompaña por la cotidiana humillación de ser revisadas por hombres armados, y no siempre en los mejores términos. Esa especie de pago de peaje revela un mayor grado de sujeción de parte de las servidoras, que no sólo dependen de sus patrones sino también de los guardias. A tal punto que algunas propietarias, para demostrar que sienten afecto por sus subordinadas, las eximen simbólicamente de su condición servil, por ejemplo

cuando les advierten a los guardias que traten bien a sus empleadas ya que no las consideras mucamas, o las liberan de usar uniforme excepto cuando hay visitas (no vaya a ser cosa que éstas piensen que la asistenta es de la familia o que no cuentan con servicio doméstico), o cuando el tratamiento amigable conlleva una explotación oculta: "¿Podés quedarte media horita más para cuidar al nene?", tal como se lo pedirían gratuitamente a una amiga, pero que en el caso de personal pago implica no abonar las horas extras.

Hasta principios de 1990 el gran acicate para la decisión de mudarse al country fue el contacto con la naturaleza, la vida sana y la libertad (encerrada) de los niños, y sólo en segundo plano se citaba la seguridad. Pero con el descontrol en la distribución de la riqueza y el deterioro de las condiciones de vida de gran parte de la población irrumpieron la miseria y la alarmante sensación de inseguridad. Para dimensionar este fenómeno no debería olvidarse la funcionalidad de la inseguridad para el fortalecimiento de los grupos económicos y políticos que lucran con el miedo de la población. La misma sociedad que genera desocupación pretende desentenderse de sus consecuencias forzosas. Marx ya había señalado que el "ejército de los desocupados" resulta operativo para los explotadores, pues los obreros, ante el peligro de pasar a ser miembros de ese ejército, se disciplinan y aceptan salarios miserables. Actualmente la desocupación masiva sigue siendo beneficiosa para la economía de los empleadores, con el agregado de que también es operativa para justificar la represión. Los expulsados del sistema descienden a la categoría de "vagos" y el camino más expeditivo para librarse de ellos es aplicar mano dura y tolerancia cero. Pero como es obvio que el aumento de la represión no soluciona el problema de la inseguridad, quienes tienen mucho que perder prefieren aislarse de los riesgos sociales y convivir con sus pares. Se incrementan así los emprendimientos inmobiliarios de clausura, que se diversifican en su materialidad aunque comparten rasgos de identidad. Arquitecturas, paisajes, rituales, códigos, fobias, vestimenta, valoraciones. La vista aérea de una ciudad privada es el sueño de los racionalistas llevado a la urbanización; un plano de racionalidad aplicada: la naturaleza y la comunidad con corsé.

Cada condominio privado horizontal o vertical es una singularidad homologable en los sistemas de fuerzas transversales que lo constituye. Una especie de rizoma circula por estos agrupamientos diseminados por diferentes áreas rurales o urbanas. Las torres exclusivas y los countries se asemejan desde su condición de encierro habitacional. Son ambientados por paisajistas y se vive bajo control armado. El fantasma que sobrevuela todas esas escenas en las que se exalta un particularísimo uso del tiempo libre asociado al consumo suntuario es el temor a un afuera peligroso, agresivo, violento. Pero nada inmuniza contra todo. Además, cabe preguntarse, ¿la construcción descontrolada de barrios cerrados no se ha convertido en un proceso de segregación urbana?, ¿la proliferación de agencias de seguridad privada y el aumento notable de alarmas antirrobo no hablan de una sensibilidad social exacerbada?, ¿las rejas no alimentan el aislamiento y la segmentación?, ¿la multiplicación de enclaves ostentosamente privilegiados no incita a la violencia?, ¿la ideología del miedo no

es otra forma de legitimar la desigualdad económica?, ¿no es preocupante una sociedad que se esmera más por construir muros divisorios que puentes vinculantes?

2. Los countries y las villas comparten diagrama

En toda comunidad, la producción de identificación reafirma –no sin conflictos– las relaciones de pertenencia grupal. La identidad del encierro se construye desde prácticas e imaginarios colectivos compartidos con familiares y vecinos, en la que se limita al máximo la relación con el exterior, fuente inagotable de desconfianza. El esquema se cumple en la torre, el country, el barrio privado, el asentamiento precario o la villa miseria. Las convivencias urbanas cerradas producen sobrecodificaciones endógenas. Estas comunidades habitacionales desarrollan diagramas de fuerzas similares, independientemente de las condiciones materiales en las que se inscriben.

El diagrama es el mapa simbólico que subyace en ciertas prácticas sociales. Dicho de otra manera, es similar a una superposición de mapas que dibujaran las actitudes con el entorno de sujetos sujetados a prácticas de encierro. Si esos esquemas se trazaran en papel traslúcido y fueran colocados unos encima de otros, se delimitaría una superficie borrosa aunque coincidente. El diagrama es abstracto pero produce efectos, opera sobre los modos de ser y sobre las relaciones. Cada comunidad se regula desde cartografías que se efectivizan en acciones, gestos, discursos. Es una máquina muda y ciega; no obstante, hace ver y hablar. Sostiene los modos de existencia y los discursos de quienes comparten un espacio común. El diagrama opera como soporte inmanente de los acontecimientos, según lo ha descripto Deleuze en “Del archivo al diagrama”.

Inmanente es lo real, lo que somos, nuestras relaciones. Ser es inmanencia. Una línea plana sobre la que se deslizan las palabras, las cosas y el sentido. Las relaciones y valoraciones se disponen y circulan por una especie de armonía preestablecida rodeada de un horizonte de conflictividad. El diagrama funciona como disparador de conductas que, en este caso, son características de comunidades no integradas al resto de la sociedad. Pero hay algo que resulta sorprendente: ¿cómo se explica que, siendo tantas las diferencias entre los encierros poderosos y los desprotegidos, ambos compartan pautas funcionales?

El aire de familia de los dispositivos orgánicos del country y de la villa es como el parecido entre un príncipe y un mendigo emparentados. Se asemejan por pertenecer a grupos relativamente homogéneos que habitan lugares aislados de la sociedad abierta. Estas comunidades manejan códigos vecinales diferentes de los del resto de la población: potencian y promueven la desconfianza del afuera, mantienen una relación ambigua con la policía que, a su vez, los percibe como diferentes.

Cuando surgió la institución policial, en el siglo XVIII, tenía como función vigilar a los menesterosos, sobre todo a quienes merodeaban por los puertos y otros lugares donde se acopiaba mercadería. El disciplinamiento social ensayaba sus primeros pinitos. La vigilancia se relaciona con el examen, por medio del cual

se determina la "normalidad" de los sujetos. Este chequeo surge de comparar las conductas humanas con el modelo impuesto por el orden establecido por la burguesía, que engendró a la policía y se consolidó desde el temor a la peligrosidad del otro. Con anterioridad a la creación de las fuerzas policiales, la Justicia operaba sobre el pasado de los sospechosos. Si habían delinquido, se los penalizaba, no sin antes proceder a una indagación de su pasado. Con la vigilancia, por el contrario, se trata del presente. Hay que constatar las actuaciones de los sujetos aquí y ahora en vistas a la seguridad del *porvenir*, otro tema fetiche de la Modernidad.

Con el ingreso a la sociedad digital se redobla la apuesta. La indagación se superpone al examen. Pues no sólo se opera sobre los antecedentes de los sujetos indagando el pasado sino que se constata también la "normalidad" del presente, se los examina. A la vez se proyecta al futuro, produciendo diagnósticos en función de la información acumulada. Esta metodología, que se extiende globalmente, es específicamente instrumentada en los condominios para decidir, por ejemplo, la admisión de nuevos vecinos.

Existe una manera de "ser vecino" intrínseca de las comunidades cerradas. Unos por elección (y posibilidad) viven en predios dorados, otros por necesidad (y escasez) viven en jaulas de chapas. El acceso prohibido en los enclaves de lujo corre por cuenta de los guardias; en los agrupamientos miserables, de su mala fama. Los que ganaron aseguran su cuantiosa plusvalía, los que perdieron custodian su azarosa super-vivencia. Ambos coinciden en el manejo de códigos diferenciados de los vigentes en las urbanizaciones abiertas.

Existe un vocabulario country así como un vocabulario villero, y los dos dan cuenta de exclusiones. Los habitantes de las burbujas doradas segregan a sus vecinos de extramuros. Los nichos de la pobreza también segregan, pero mientras la discriminación hacia arriba no le hace mella a quien disfruta del poder, la inversa perjudica a quien la sufre. Los autoacuartelados vip aspiran a permanecer en sus residencias; los villeros por el contrario desearían huir de las suyas, aunque quienes han nacido en las villas ya ni sueñan con esa posibilidad. La visión de futuro marca otra de las grandes diferencias: horizontes suntuosos, empresariales y acolchonados para unos; perspectivas modestas, prostibularias o carcelarias para los otros.

Las comisiones de admisión de los condominios rechazan a quienes no pertenecen a su nivel social, económico, cultural y –en algunos casos– étnico y religioso. Los pobladores de nichos sociales preservan su identidad como estandarte. Ser portadores de identidad grupal reafirma la pertenencia sin dejar de abrigar rivalidades internas. Ni la abundancia ni la pobreza garantizan armonía vecinal. El nivel adquisitivo no resguarda de la otredad. En ambas poblaciones se produce el miedo al cuerpo del otro, la fobia por los que no comparten territorio e incluso el resquemor por el vecino.

En los enclaves de viviendas precarias se desconfía de quienes resultan sospechosos de vulnerar el espacio logrado. Y se teme, por sobre todos los temores, a las fuerzas del orden que suelen entrar a sangre y fuego, y siempre terminan llevándose a alguien. Una de las pocas "exterioridades" confiables, en

determinadas circunstancias, son los medios masivos.

En el extremo de la opulencia, a pesar de su cuidada segregación, no se está a salvo de convivir con personas que se tornan desagradables, tampoco de ser víctima de ilícitos. Los culpables no necesariamente vienen de afuera. Los emprendimientos exclusivos están siendo cada vez más vulnerados por propios y ajenos: crímenes, robos, violaciones, asaltos a mano armada, vandalismo.

Aquello que los sujetos tienen en común, el extrañamiento que emana de los otros, los hace concentrarse entre presuntos pares. No obstante, cualquiera puede perjudicar a cualquiera. La única alternativa es inmunizarse por anticipado. Resulta evidente que en los barrios privados hay más "vacunas" contra ciertos riesgos que en el resto de la sociedad. Pero siempre lo que inmuniza es del orden del veneno: resguarda pero puede destruir. Los sujetos de comunidades cerradas llegan a ser propiamente tales cuando se rodean por unos límites que los protegen y los aíslan al mismo tiempo. Pues, como establece Roberto Esposito en *Immunitas*, los miembros de una comunidad se distancian del contacto peligroso que los amenaza, aunque se exponen al posible conflicto con su vecino, al contagio de la relación.

Además, los residentes de countries y los de villas van perdiendo vínculos con el afuera. Los niños privilegiados pero encerrados sólo ven pobres por televisión. Los niños paupérrimos guetizados hacen lo inverso por el mismo medio. La diferencia pasa por la calidad de los televisores, pero las imágenes coinciden. También coinciden los gustos alimentarios. Los niños del encierro, cuando salen de paseo –como el resto de la población infantil–, devoran comida chatarra. La cajita feliz para los ricos, los residuos para los pobres; todos bajo el amparo de las parabólicas anaranjadas. La empresa líder de la hamburguesa planea sobre las distintas formas de habitar en el capitalismo tardío. No sólo se disemina por la sociedad abierta, también se instala en las ciudades privadas o a la sombra de los countries, pero no se la ve a la vera de las villas.

3. Lo que se muestra, lo que se esconde

Un párrafo aparte merecen los catálogos de viviendas prefabricadas. Los de barrios humildes suelen estar impresos en fotocopias agrupadas en una especie de cuadernillo en blanco y negro. Como referencia remiten a un teléfono celular. Los de viviendas top, en cambio, están encuadernados en cuero u otro material noble con páginas ricamente ilustradas. El volumen es similar a un catálogo artístico y remite a sitios web. Arcos perfectos, piscinas relucientes, plantas exóticas, yacuzzis, columnas, quinchos, fachadas color pastel. No ocultar con cortinas los lugares de estar es rasgo de distinción. Aunque esta transparencia no es privativa del country; también los habitantes de las villas suelen dejar a la vista varios aspectos de sus vidas privadas, con la salvedad de que en unos es virtud lo que en los otros constituye necesidad.

En la villa se cuelga la ropa en cualquier parte. Suele flamear en el frente de las viviendas, aunque hay que cuidarla porque puede desaparecer. Por el contrario, los aspirantes a compartir encierros *fashion* deben hacer constar en sus planos

qué espacio –invisible desde el exterior de la casa– se destinará a ese fin. Si a pesar de los recaudos alguien muestra su ropa secándose al sol, es denunciado a la comisión directiva. Control vecinal sobre lo mostrable y lo ocultable, pero vulnerable a las grietas por donde se filtran antagonismos y agresiones.

En los autoencierros se acunan prevenciones contra el resto de la población. Los ricos temen y descalifican (a los "negritos"), los pobres se sienten rechazados y también descalifican (a los "chetos"). De este modo, cada grupo por su lado construye una caparazón comunitaria característica del dispositivo de encierro, espacios híbridos respecto del territorio nacional. En ellos es importante lo que se muestra y es importante lo que se oculta. Exhibir escenas familiares ideales a través de los biselados cristales de los ventanales es de alguna manera disfrutar de una familia ideal, así como ocultar la ropa sucia o recién lavada es pretender que nada espurio ocurre en esa casa. Nimiedades como esas, sumadas a otras normatividades, contribuyen a fortalecer lazos, defender límites y reafirmar la cohesión grupal. Reglamentos y juntas de moral en el country, códigos no escritos y redes autodefensivas en la villa.

Por motivos opuestos, los habitantes de uno y de otra suelen no declarar la pertenencia barrial. Resulta previsible, obviamente, que los villeros escamoteen la declaración de domicilio ya que representaría un obstáculo para un posible trabajo, una admisión escolar, un crédito. La sola mención de su domicilio despierta suspicacias. Con el avance del neoliberalismo, el espacio de la villa ha sufrido tal degradación que se lo identifica con violencia, droga, ilegalidad, prostitución y la suma de todos los males urbanos. Pero los habitantes de barrios privados, ¿por qué querrían ocultar sus verdaderos domicilios?

Los ejecutivos y los profesionales de alto rango también pierden sus puestos de trabajo. Saben lo que es enviar currículos, prestarse a entrevistas de admisión y competir por un cargo y, si viven en un country, no siempre deciden decirlo, pues temen ser segregados o pasar por segregadores. Quienes sufren estos pruritos suelen decir que así como se discrimina a la gente de la villa, se discrimina a quienes viven en condominios exclusivos. Al ocultar su domicilio real están inmunizándose de una posible discriminación por parte de la sociedad abierta.

El habitante de estos enclaves no sólo niega su domicilio cuando busca trabajo (exceptuando los lugares en que ser "countrista" es positivo); lo hace asimismo cuando cree presentir el desdén de los de afuera, o cuando sospecha que puede ser estafado con precios diferenciales. Pero es cierto que también existen otros que se enorgullecen de vivir en un country; no deja de ser un signo de distinción que se hace valer cuando se considera necesario. En cambio, el villero sólo se siente libre de decirlo cuando trata de ganarse la confianza de otro villero o de acceder a planes sociales.

La ambigüedad entre asumir u ocultar el domicilio no sólo se percibe en este tipo de poblaciones sino también en las abiertas, pero únicamente en los bordes, entre los muy ricos o los extremadamente pobres. Unos temen robos y secuestros; otros, exclusiones y arrestos. La vida comunitaria no es únicamente lo que protege a los pobladores encerrándolos en los confines de una pertenencia colectiva sino también aquello que los proyecta hacia el exterior de lo que ellos

son, exponiéndolos a lo imprevisible del accionar ajeno, pero no necesariamente lejano. La proximidad posibilita el contagio. Nada garantiza seguridad. Dicho en términos de Esposito: lo que nos falta es precisamente lo que nos aúna comunitariamente. El peligro proviene del exterior o del propio vecino con el que, paradójicamente, me encerré para protegerme.

Hay villas que cuentan entre sus peculiaridades la no admisión de ciertos grupos de inmigrantes. La contrapartida de este hecho es que los habitantes de algunos barrios de excelencia se enorgullecen de haber rechazado a miembros de la farándula o el deporte. En *Los que ganaron*, Maristella Svampa transcribe el comentario de un abogado residente de un country exclusivo:

> *Es como que acá, ya te digo, yo no sería partidario de que se venga la farándula, gente de afuera, gente de plástico no me gusta, le tengo mucho fastidio, en ese sentido no me molestaría que se llene de judíos.* […] *qué sé yo, tengo muy claro qué es lo que quiero y al que no comparte, en este sentido soy clasista, en ese sentido he buscado en este country una especie de gueto, de gente muy parecida a mí.*

Este tipo de preferencia clasista no representa un obstáculo absoluto. Por ejemplo, es común que en vísperas de campeonatos entre barrios privados se contrate a algún afamado deportista y se lo haga pasar por vecino para que defienda la bandera del country.

La exclusión de los indeseables ejerce una doble función. Por una parte, produce una separación entre quienes tienen derecho a compartir la comunidad y quienes no. Por otra, fija una relación directa entre ambas condiciones, en el sentido de que la exclusión de los segundos "favorece" el bienestar de los primeros. En el caso de las comunidades habitacionales cerradas, el poder de exclusión no proviene de decisiones personales sino que se reparte entre quienes pertenecen a la comunidad. En los condominios hay instancias institucionales que cumplen la función de excluir. Pero en cualquier instancia social se puede cumplir esa función sin el aval de acuerdos previos, como sucedió con la acallada tragedia de Marcelina Meneses y su bebé el 10 de enero de 2001, ocurrida en un medio urbano abierto, en el que también se patentiza lo que normalmente se oculta: el rechazo irracional hacia quien se considera diferente, aunque desde ciertas perspectivas se trate de un semejante. Más adelante retomaré el tema.

4. Los unos y los otros

Se capta la diferencia cuando se producen circunstancias semejantes. "Colgarse" de la luz tirando cables desde los postes de energía para utilizarla sin pagar es considerado un típico rasgo villero. No obstante, existen barrios privados que apelan al mismo recurso. En los dos casos el robo de electricidad corresponde a la misma figura jurídica. Sin embargo, mientras en la villa es estigma de clase, en el country es una picardía intrascendente. Se produce la paradoja de una analogía

divergente. Como en “Pierre Menard, autor del Quijote”, cuento de Jorge Luis Borges donde se comparan dos textos idénticos pero escritos con cuatro siglos de diferencia. Cervantes es el autor de uno y Pierre Menard, del otro. El narrador determina que “el texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico aunque se trate del mismo texto”.

Desde distintas perspectivas, lo idéntico se torna diferente. El vallado de calles para usos privados o restringidos es otra coincidencia divergente. La posesión de territorios públicos para usos privados desestima el derecho a la libre circulación. No obstante, ciertos emprendimientos legales y los asentamientos clandestinos suelen usurpar espacios de tránsito público o que deberían serlo. Una vez que se tiende un alambrado perimetral para delimitar un country o que se toman terrenos para establecer viviendas amuralladas por el cordón simbólico de una villa, se priva al resto de la población del libre acceso a una porción de la vía pública. En esa circunstancia, los vecinos de la sociedad abierta se ven obligados a dar rodeos y, en algunos casos, pagar peajes.

Los countries y las ciudades cerradas logran adueñarse de pasajes terrestres o fluviales “privatizándolos” mediante arreglos con intendentes y otras autoridades. Las villas usurpan terrenos fiscales, utilizan los facilitados por terceros o los intrusan, con variable tolerancia de parte de los dueños. Countries y villas obstruyen circulaciones actuales o posibles, pero mientras unos se escudan en que son propietarios los otros no tienen excusas; son apropiadores en sentido lato. En un polo hay autoexclusión calificada; en el otro, desangelada.

Se acumulan servicios para no tener que salir del barrio privado o hacerlo lo más cerca posible. Shoppings, universidades, colegios, cines, iglesias, proveedores de droga, servicios profesionales, espectáculos, cultura. Los countristas valoran positivamente no trasladarse a las grandes ciudades. Hay preadolescentes nacidos en esos cautiverios dorados que, a pesar de habitar a pocos kilómetros de la Capital, el único “centro” urbano que conocen es el de la ciudad cabecera del lugar que los alberga.

En el interior de las villas también se tiende a emular la facilidad para el consumo propio de las ciudades. Mercados, quioscos, locales comerciales, dispensarios de salud, escuelas, proveedores de droga, templos, sanadores y hasta agencia de actores, como en la villa 21 de Barracas, donde un “productor” villero ofrece personajes estereotipados: *dillers*, familias tipo, “tumberos”, prostitutas, punteros políticos, rufianes, pibes chorros y hasta una travesti obesa, como lo muestra el documental guionado *Estrellas* de Federico León y Marcos Martínez, de 2007.

Desde otro punto de vista, cabe destacar que los tatuajes como reafirmación de identidad ya no representan patrimonio exclusivo de presos, marginales y villeros. Son transversales a los distintos estamentos, aunque se identifican motivos que marcan pertenencia, así como la calidad de su hechura. Un acaudalado empresario devenido político permite que una porción mínima de un fino tatuaje se deslice sobre el cuello de sus camisas de marca. En el otro extremo, un líder de la cumbia villera luce en su tórax la consigna “100% negro y cumbiero”. Entre sus seguidores abundan familias disfuncionales y habitantes de

asentamientos precarios.

No obstante, el cantante villero ha formado un hogar tradicional, pero esto no representa obstáculo para que en sus espectáculos ostente armas de fuego. Además, para componer música se traslada a su barrio de origen, lindante con una villa, donde montó un sofisticado estudio de grabación. Pero confiesa sus recaudos sobre la zona que lo vio nacer y que inspira sus canciones: "Me mudé con mi familia a otro barrio, acá no puedo estar con los chicos porque se agarran a los tiros. Vos imaginate que no puedo hacer correr riesgos a mi familia", declaró en una entrevista de Oscar Cuervo en *La Otra* (Nº 21, 2009). En definitiva, comparte un country con la clase pudiente, a la que ahora pertenece.

5. Guetos de la abundancia y guetos de la carencia

Desde antiguo se insiste en que el hombre responde a un desinteresado impulso hacia la verdad. Sabido es que en "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" Friedrich Nietzsche se burla de ese presunto impulso y dice que el individuo, en circunstancias normales, utiliza el intelecto para la simulación. Pero como por necesidad y aburrimiento desea vivir en sociedad, establece una especie de tratado de paz que lo incluye en el rebaño social. El intelecto se pone así al servicio del espíritu de rebaño fijando aquello que todos deben aceptar como verdadero. Se inventa de esta manera una designación regularmente válida y obligatoria para las cosas, y mediante la legislación humana del lenguaje se construyen las primeras leyes de la verdad. Quien no cumple con esas leyes sufre diferentes tipos de exclusión. En el caso del encierro, que es exclusor en sí mismo, se generan normativas propias en interacción con las condiciones histórico-sociales que posibilitan ese encierro.

Las aglomeraciones habitacionales paupérrimas existen en la Argentina desde fines del siglo XIX. En un principio fueron asilos de inmigrantes que se concentraban en casas de inquilinato, los conventillos. Se trataba de construcciones de más de una planta con varias habitaciones ocupadas, cada una de ellas, por familias enteras. El baño, la canilla y el patio eran compartidos por todos los habitantes. Pero a mediados del siglo XX fueron brotando las por entonces llamadas "villas de emergencia" en varias capitales argentinas y sus extensiones. En un primer momento se trataba de habitáculos en los que se permanecía hasta poder migrar a un destino mejor. Tanto los conventillos como las villas miseria o de emergencia (los tres términos son argentinismos) se vivenciaban como temporarios, pues representaban un tránsito hacia una vivienda más digna o más independiente. Había motivos para la esperanza: ser incluido en un plan estatal de vivienda, comprar un lote en cuotas en los suburbios o, en el mejor e improbable de los casos, conseguir un crédito. Con el paso del tiempo se redujo cada vez más la esperanza de un mañana mejor. La contingencia devino necesidad; un permanecer sin cambios. Un futuro similar al pasado, una especie de presente perpetuo.

A diferencia de los conventillos, que se instalaban en construcciones urbanas de baja calidad con dos o tres plantas, en su origen las villas estaban conformadas (y

muchas lo siguen estando) por una casilla precaria levantada en terrenos marginales. Hoy hay villas vecinas de hoteles cinco estrellas y de residencias lujosas. También suelen lindar con barrios abiertos y abundan las que se tocan peligrosamente con countries y otro tipo de barrios cerrados. No hay diferencias significativas entre los asentamientos de las capitales y los de las periferias; las villas son "abarriales". No importa si están frente a un Sheraton o junto a un río de provincia; ocupan una especie de no espacio. Son tierra de nadie y, a la vez, campo propicio para incursiones armadas y redadas. Albergan aguantaderos y también hogares de gente trabajadora. Son refugio de malvivientes y contención de gente honrada caída en desgracia. Para la mayoría de sus habitantes, son las únicas alternativas al simple y llano vivir en la calle. Quisieron ser precarios asilos provisorios y se convirtieron en precarias residencias permanentes. Con el achicamiento estatal, la insuficiencia de los planes de vivienda y el aumento exponencial de la pobreza, la emergencia se convirtió en permanencia. Actualmente gran parte de los pobladores de asentamientos irregulares son pobres estructurales. Existen dos y tres generaciones de personas cuya única realidad habitacional fue la villa, con el agravante de que no se avizoran elementos reales que permitan proyectar una vida diferente.

Hay grupos de extranjeros provenientes de otros países de América Latina que tienen sus propios asentamientos, aunque en la mayoría de los casos se da una multiplicidad de lugares de origen. Si bien entre los distintos enclaves de la pobreza hay diferencias, los une un destino común: llegaron para quedarse y todo hace prever que sus poblaciones seguirán aumentando.

Algo similar, si bien en condiciones de existencia opuestas, ocurre con los condominios de la abundancia. Los clubes de campo se instalaron en nuestro país en la década de 1930. Estos refugios de clase alta y media alta se fueron diversificando sin que los clubes de campo desaparecieran. Desde sus orígenes congregaron viviendas similares y de buena calidad en un perímetro controlado por seguridad privada. Estos predios se ocupaban los fines de semana o en temporada de vacaciones. En la década de 1980 se comenzaron a desarrollar emprendimientos similares a los clubes de campo pero orientados a viviendas permanentes. A partir de entonces, los countries y los barrios privados crecieron exponencialmente. Hacia fines del siglo XX aparecieron las chacras, aunque ya no con el sentido tradicional de establecimiento rural de pequeños productores, sino como complejos de casas de campo suntuosas, con amplia superficie territorial para cada unidad dentro de una gran área común con seguridad financiada por los propietarios. Para fines del milenio se instauró asimismo la modalidad de las ciudades privadas. Nordelta, por ejemplo, se extiende entre las aguas del río y se subdivide en varios barrios. Cada uno dispone de sus propios dispositivos de seguridad, de modo que el pasaje de un barrio a otro es tan hermético como la entrada a la ciudad misma.

A esa variedad de viviendas de lujo y encierro –clubes de campo, countries, chacras, barrios cerrados y ciudades privadas– se agregaron las torres jardín –especie de countries en altura– que aportaron la novedad (y la contradicción) del club de campo urbano. "Los beneficios de la naturaleza, las comodidades de la

ciudad y una total garantía de seguridad" postulan las consignas de los desarrolladores, puntillosamente repetidas por los orgullosos propietarios de condominios verticales. Los barrios de Belgrano, Caballito, Puerto Madero y, de menor nivel adquisitivo, el Abasto han sido pioneros en este tipo de emprendimiento.

No solamente los countries ganaron en altura al instaurarse las torres jardín; también las villas se van para arriba. Durante el cambio de milenio varios asentamientos de construcciones deficientes –entre los que se destaca la villa 31 de Retiro– comenzaron a agregar plantas a sus precarias casas. Existen viviendas de cinco pisos y nada permite suponer que se detendrán ahí. La modalidad de propiedad horizontal inconsistente tiene antecedentes de triste recuerdo. En la década de 1970 la dictadura militar destinó los inacabados monobloques del barrio Ejército de los Andes a personas carentes de viviendas. Algunos fueron tomados por la fuerza antes del otorgamiento oficial. Esos edificios sin electricidad, agua ni gas eran viviendas deficientes antes de ser habitados; el hacinamiento, la pobreza y la falta de mantenimiento hicieron el resto. Actualmente el barrio es conocido como Fuerte Apache, aunque sus habitantes abominan ese nombre.

Pasar de la construcción de una o dos plantas a los edificios en altura –sin que por ello se detenga la construcción de viviendas a ras del piso– es otro de los factores que operan en el diagrama que comparten el country y la villa. No porque en los countries prosperen demasiado las viviendas de varios pisos –si bien su presencia es evidente– sino por la construcción de edificios urbanos que replican los códigos de los countries rurales.

Desde el punto de vista de su condición jurídico-política, los encierros urbanos ocupan un lugar de indefinición. Pertenecen a la geografía nacional, pero se instauran desde una posición crítica de las leyes ordinarias. Producen en su interior una mezcla de reglas y prácticas específicas del aislamiento. El dispositivo jurídico-formal comparte un aire de familia con el campo de concentración. El estatuto paradójico de esos campos es que se establecen como *espacio de excepción*, en el que una porción del territorio se sitúa fuera del orden jurídico normal, es decir que se excluye –se saca fuera del orden general de la población– lo mismo que se impone hacia adentro: el estado de excepción respecto del afuera. "El campo de concentración es un híbrido de derecho y de hecho, en el que los dos términos se han hecho indiscernibles" (Agamben, 2006: 217).

Por su parte, los híbridos urbanos ofrecen un cóctel de legalidad civil y de estado de excepción respecto de los usos y las costumbres de la población abierta. Es verdad que la ley –hipotéticamente– no se suspende dentro del country o la villa, pero también es cierto que las fuerzas del orden no pueden deslizarse dentro de sus fronteras con la agilidad que lo hacen por las calles de la ciudad, que los embrollos policiales y jurídicos impregnan los ilícitos de los countries y que en las villas se producen agresiones intermitentes no sólo entre sus habitantes sino también entre éstos y las fuerzas de seguridad.

Los guetos ricos y los pobres se inscriben en un concepto polar, que indica un

doble movimiento y una compleja relación entre la sociedad abierta y las comunidades cerradas. Exclusión e inclusión. Los encierros son exclusores por definición, pero no pueden dejar de estar incluidos en el territorio del que forman parte. Hacen pivote entre el ser y el estar. Son parte de una nación pero están en ella "entre paréntesis", como suspendidos en un repliegue poblacional. Los guetos, tanto los que responden a la necesidad como a la exclusividad, fragmentan la vida urbana, contribuyen a la disolución de la ciudad y crean sociedades tribalizadas. Su presencia configura divisiones territoriales en las que se establecen espacios seguros y espacios "peligrosos". En los primeros, y en sus alrededores, se generan nuevos proyectos urbanos y se reciben cuidados estatales. A los habitantes de barrios humildes, en cambio, se les niegan servicios sanitarios, de transporte y de protección oficial con el argumento de la peligrosidad. Se legaliza así la exclusión y se decreta de hecho el abandono. Se aumentan las distancias y se intensifican los resquemores. Se posibilita un estado de excepción que beneficia a los que ganaron y limita a los perdedores.

6. Llegaron los vándalos

La seguridad de los barrios privados es cada vez más vulnerada. Esto obviamente preocupa a las federaciones que agrupan a los propietarios, quienes suelen quejarse de que existe poca inversión en seguridad. Si no fuera por lo funcional que le resulta al capitalismo tardío la sobreabundancia de pobreza, cabría pensar que hay cierta ingenuidad en seguir sosteniendo que los problemas de seguridad se solucionan únicamente reforzando el control. Si se sigue apuntando al refuerzo de la "mano dura", se continúa negando los orígenes de la delincuencia, el desgarro del entramado social y la desproporción en la distribución de la riqueza. Cuantos más desempleados existan, más se puede explotar a quienes buscan trabajo, y cuanto más subpobreza se genere, más presión se produce sobre el precario sistema de ocupación. Obviamente que uno de los precios de este accionar perverso es el aumento de la inseguridad.

Unas palabras aparte merece la seguridad –hasta ahora aparentemente inexpugnable– de las torres de, por ejemplo, Puerto Madero. En primer lugar, por la ausencia de paneles con llamadores en la entrada de cada domicilio. Ningún ladrón, ni predicador, ni vendedor ambulante perturbará la paz de esos recintos. Si alguien ajeno quisiera acceder (una urgencia, una entrega de mercadería, una visita), deberá comunicarse telefónicamente con el dueño de casa, el cuidador también se comunicará y –en caso de obtener autorización del propietario– acompañará al "extraterritorial" hasta la entrada misma de la unidad habitacional. En Puerto Madero no existe alambrado perimetral, pero la presencia de la fuerza de seguridad oficial, además de la privada, es más impenetrable que los vallados del conurbano. En las torres que funcionan como barrio privado de lujo, el aislamiento respecto del resto de la población se densifica al ritmo del poder adquisitivo de los amurallados.

Las villas tampoco tienen portero eléctrico. También ahí se produce un abismo insondable en relación con la gente de las comunidades cerradas de alta gama.

Con el agravante de que si una joven villera se pone de novia con un chico de "afuera", no tendrá seguridad privada que acompañe al enamorado hasta su puerta. Lo mismo ocurre con las ambulancias, los vendedores y los visitantes, aunque un compinche, un familiar o un vecino con buena disposición pueden servir de guía. También acá se depende de la "custodia". En algunos casos son jóvenes de aspecto intimidante que exigen dinero para dejar pasar; negarse a "pagar peaje" puede traer consecuencias indeseables. En otros casos es simplemente el miedo que despiertan en los de afuera los potenciales riesgos del adentro. Existen villas en las que una de sus entradas está vigilada por fuerzas de seguridad pública; justamente esas entradas son las liberadas para el tráfico de drogas u otros ilícitos. Grietas por las que se filtra el descontrol.

En el otro extremo, quienes establecen su domicilio en un condominio con seguridad privada buscan eximirse de la irrupción del afuera. Tratan de inmunizarse de la condición (¿o sensación?) de indefensión que acecha en la comunidad abierta. Pero todo proceso de protección extrema corre el riesgo de deslizarse hacia una enfermedad autoinmune. No debería sorprender entonces que en los barrios cerrados se produzcan actos vandálicos. Los agresores son niños o jóvenes pertenecientes a su exclusiva población. También aquí opera el diagrama que comparten los diferentes encierros habitacionales.[1]

En las villas las bandas de jóvenes agresivos no sólo se lastiman entre ellos; a veces perjudican a vecinos ajenos a sus querellas. El country replica esta modalidad porque en su interior no sólo se producen accidentes fatales sino que también existen rivalidades. Pero no necesariamente por ello surgen pandillas de niños o de adolescentes depredadores. En ciertas circunstancias grupos de niños-country arremeten salvajemente contra la residencia de algún vecino elegido al azar. Producen destrozos por el simple placer de perpetrarlos, o por aburrimiento, o por la perversa lógica de ese control extremo y laxo al mismo tiempo. El huevo de la serpiente del descontrol anida en el edén del control. En la película argentina *Una semana solos* (2008), de Celina Murga, se muestra con qué naturalidad los niños ricos "abandonados" en el encierro idílico destrozan casas con total impunidad.

Cuando se iniciaron los hechos vandálicos en los countries, los ataques se producían en casas equipadas pero vacías en el momento del ataque; más adelante se comenzó a agredir sin importar la presencia de habitantes. Es así como un propietario puede estar tranquilamente viendo televisión en el mejor de los mundos posibles y de golpe lo sobresalta un ruido inquietante. Se asoma a la puerta de su vivienda y observa cómo una banda de vecinitos arroja contra las ventanas las bicicletas que suelen dormir en el jardín de la casa. Destrozan las plantas, rompen vidrios y se solazan con todo tipo de tropelía.

Si el dueño se enfrenta con los vándalos, tendrá que atenerse a las consecuencias pues si bien los emprendimientos de lujo tienen sus comités de ética, hay conflictos que se llevan a la justicia ordinaria. Se da el caso de propietarios agredidos que quieren defenderse como pueden y eso los convierte en agresores de quienes los agredieron. De modo que deben pagar con servicios comunitarios (o alguna otra carga judicial) las heridas que los vándalos sufrieron.

Por razones más que evidentes estos hechos pocas veces trascienden en forma de noticia más allá de la sociedad cerrada en cuestión. Los emprendedores inmobiliarios –y los vecinos mismos– se cuidan de borrar sus huellas para que no se difundan las disfunciones comunitarias.

7. Condiciones de posibilidad del control generalizado

Las técnicas de sujeción de los cuerpos y el control de la vida de la población son instrumentados desde las densidades de diversos poderes: el Estado, la escuela, la Iglesia, el ejército, los organismos no gubernamentales, los aparatos propagandísticos, las instituciones internacionales, la empresa tecnocientífica y los medios masivos. Los sacerdotes de la salud difunden dietas estrictas, cirugías reparatorias, costumbres saludables, prevenciones indispensables, todo al servicio del resguardo de la vida y la custodia de la seguridad. La inquietud por la precariedad y el deterioro no sólo se limita al cuidado de lo humano; se extiende asimismo a sus productos (soberanías nacionales, informática) y también a lo no humano (naturaleza, planeta).

La obsesión por la inmunidad comenzó con los pioneros del capitalismo y su falta de arraigo aristocrático. Los nuevos ricos no podían vanagloriarse de sus ancestros nobles pues eran burgueses recién estrenados. Ocupaban el volumen de poder que en el Antiguo Régimen ejercía la realeza, con la que no podían competir ya que ellos carecían de linaje célebre. Sus antepasados eran mercaderes, artesanos, gente del pueblo. Los burgueses prefirieron entonces no mirar a un ayer sin prestigio y disolvieron el obstáculo de manera drástica. Decidieron apostar al mañana y reafirmarse en la sangre, pero no ya en una sangre azul, de la que carecían, sino en una sangre sana que se atribuían. El baluarte del burgués era la vitalidad y su orgullo, una descendencia lozana. Jóvenes rozagantes y prósperos para sus alianzas matrimoniales, control de sus propias nimiedades corporales, continencia de los deseos libidinosos y preservación meticulosa de fecundaciones saludables fueron sus blasones.

Los ordenados señores modernos controlaron su propio sexo. Se impusieron reglas de conductas para la “correcta” concepción. Persiguieron a posibles infractores de las normas higiénicas hasta en los hábitos privados de niños y adolescentes. La masturbación de hoy puede ser causa de falta de fertilidad futura, se decía. En fin, se puso en marcha lo que Michel Foucault denomina “dispositivos de sexualidad”. Primero para el autocontrol de los burgueses, que se vanagloriaban de lo saludable de su sexo y la limpieza de su sucesión. Más tarde, para el control de la población, de la que surgía la mano de obra domesticada para las líneas de montaje de la incipiente maquinaria industrial.

El capitalismo se configura desde una moral aséptica respecto del cuerpo y de sus placeres. Esa restricción ética incidió en las prácticas y colaboró en fortalecer la situación económica de quienes le demostraban al mundo que habían sido elegidos por la fortuna. Esa nueva ética descalificadora de las pulsiones corporales ponía un énfasis especial en administrar los impulsos, sobre todo cuando estaban relacionados con la fecundación y la descendencia. He aquí el

nacimiento del biopoder moderno que los burgueses blandían en aras de su "nobleza biológica". La idea de pertenecer a un sector privilegiado de la especie fue una de las condiciones de posibilidad de los racismos tardomodernos.

La burguesía, una vez afianzada en los aparatos de poder, instrumentó los medios para trasladar sus propios valores a la población. No, obviamente, para hacerla partícipe de sus privilegios sino para una mejor domesticación de los gobernados. Se desarrollaron técnicas de vigilancia con el afán de fortalecer el orden moral y la obediencia laboral. Esta sociedad disciplinaria resultó funcional a la nueva economía industrial y produjo, sin proponérselo, una nueva figura epocal: la sexualidad.

En *La voluntad de poder* Foucault dice que, durante la primera modernidad, el establecimiento de esa gran tecnología de doble faz (anatómica y biológica) caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente. Se inicia así la gran tecnología del poder en el siglo XIX: el dispositivo de sexualidad es uno de ellos, y de los más importantes. Ese biopoder fue un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo, que se afirmó mediante la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y ajustando los fenómenos de población a los procesos económicos. Sin embargo, aunque el paradigma del biopoder reside en la conservación de la vida y en el control de los procesos económicos, termina desencadenando muertes masivas y excluyendo de esos procesos a más del cuarenta por ciento de la población mundial.

8. Los biosaberes

No sólo desde el poder político sino también desde el saber científico y las expresiones culturales, en la madurez moderna se incrementaron los anhelos de escudriñar los secretos de la vida. Los encierros del deseo y los controles ejercidos sobre los cuerpos, entre otras prácticas sociales, incentivaron la construcción de un conocimiento de lo biológico. La *vida* entró en la *historia* mediante técnicas políticas y ambas, vida e historia, ingresaron a la ciencia. La enunciación de la teoría evolucionista es uno de los frutos cognoscitivos más excelsos surgidos de la preocupación por la vida y el devenir temporal.

Sigmund Freud, por su parte, cumplió con el "mandato" epistémico moderno e instaló el sexo como objeto de saber. En una época en que los dispositivos de control desataban el aluvión de los discursos sobre el sexo, bajo el contradictorio estigma de que no había palabras "decentes" para nombrarlo, Freud encontró esas palabras en el rigor de una disciplina que se constituye, justamente, sobre los supuestos del origen sexual insatisfactorio de casi todos los traumas psíquicos que deambulaban por su diván.

El desafío de gobernantes, científicos, médicos, educadores, legisladores, religiosos, empresarios, fue apostar a la vida, desde las instancias previas a su concepción hasta su finalización. El poder, al operar sobre el funcionamiento de los organismos, abrió las puertas a un saber que se dedicó con ahínco a dilucidar hasta los mínimos resquicios deseantes y vitales. A mediados del siglo XIX la

biología entró en un período de auge; poco después se impondrían el higienismo, la eugenesia y la criminología, disciplinas que procuraban que las personas fueran más sanas e inteligentes y el alivio del sufrimiento humano, con lo que la sociedad ahorraría los recursos que destinaba a "mantener" la vida de seres defectuosos física o moralmente. Estos saberes enfatizaron de manera contundente la presencia de la muerte. Inmunizarse ante su amenaza será el valioso objetivo tras el que correrán la política, la cultura y las ciencias modernas.

La búsqueda de inmunización moviliza la formación de comunidades. La exacerbación de esa búsqueda posibilita la aparición de los barrios cerrados que a despecho de todos los controles habilitan también el caos. ¿Qué hace que las políticas de la vida y la seguridad terminen por acercarse inexorablemente a sus opuestos? Foucault ilustra esa tensión entre la vida y la muerte analizando al Marqués de Sade y a los eugenistas, quienes navegarían entre dos modelos: la ley de la sangre y la norma del sexo. Sade diserta sobre el sexo imponiendo "leyes" que remedan a las monárquicas, pero con escrupulosidad burguesa. Hace aparecer el antiguo orden (poder absoluto) en crueldades literarias que justifica jerárquicamente, aunque las secuencias de las escenas sádicas se reglamentan siguiendo ciertas "normas" propias de la concepción moderna (poder disciplinario). La supremacía de los nobles junto a la normatividad del resto de la sociedad civil.

Por su parte, los eugenistas se plegaron a las inquietudes biológicas de la burguesía en ascenso concentrándose en el mejoramiento de la especie. Consideraban que la excelencia se logra restringiéndose a las normas higiénicas. Aspiraban a constituir una "raza superior", pero justamente la noción de superioridad es una herencia de las leyes monárquicas. En definitiva, tanto en Sade como en los eugenistas se despliega la fuerza de una ley inspirada en antiguos rangos y al mismo tiempo una imposición regulativa de nuevo cuño para cada recoveco del cuerpo.

En ese mismo orden de ideas, la medicina moderna desplegó una batería de conceptos para explicar las conductas anómalas relacionadas con lo genital. Por su parte, los estamentos religiosos se preocuparon por estandarizar un modelo doctrinal restrictivo en el ámbito de los placeres mediante la pastoral cristiana. Tanto en la clínica como en la religión la regulación del sexo podía llevar a la salvación o a la muerte (del cuerpo o del alma, según corresponda).

Por su parte el psicoanálisis, desde sus albores, se preocupó por concentrar el principio de la ley en torno al deseo. Al apuntar al sexo, cumplió asimismo con el "aire de los tiempos" aportando más teoría a la inquietud por las condiciones de posibilidad de un modelo sexual que garantizara una vida plena. Justamente estudiando las características del placer se chocará con la finitud. Para Freud el principio de placer se halla al servicio de la pulsión de muerte.

Cada nuevo saber no solamente es producto de su tiempo, obviamente también es producto de las circunstancias existenciales de la subjetividad que lo sostiene. Cabría preguntarse, por ejemplo, por qué Freud, en una época de fascinación por las maravillas farmacológicas, suspendió esa rama científico-técnica de su

experimentación. ¿El episodio de la cocaína, seguido de la muerte de un paciente, no habrá clausurado cualquier posibilidad de que el psicoanálisis ensayara con drogas? De hecho, después del penoso suceso, Freud no volvió a indagar en la utilización de drogas como aproximación al inconsciente. Cerró así la posibilidad de emplear otra herramienta, más allá de la palabra, para interactuar con la neurosis. Y al mismo tiempo le cedió el lugar a la psiquiatría, otra joven rama del biosaber, para la hegemonización de ese tipo de experimentos medicamentosos.

Los saberes se reestructuran produciendo nuevos objetos de estudio acordes con los nuevos temores. Actualmente se establece estatus universitario de excelencia para formar especialistas y posgraduados en todo aquello relacionado con la vida humana y no humana, tales como distribución de recursos, seguridad ciudadana, educación física, kinesiología, enfermería, planificación de políticas públicas, ecología, desarrollo productivo, epidemiología, minería, conservación de los alimentos, entre otros. Nuestra episteme se rige por un caleidoscopio biopolítico y las reinas de las ciencias son, cada vez más, las que se ocupan de la vida, su reproducción y su seguridad.

Para fines del siglo XIX el racismo representaba la exaltación onírica de una sangre superior que culminó, unas décadas más tarde, en genocidios sistemáticos y en el riesgo constante de exponerse al sacrificio. La base simbólica para sustentar las prácticas biopolíticas, que desembocaron en las exclusiones modernas y contemporáneas, se constituyeron junto con el esfuerzo teórico por reinscribir la temática de la salud y la vida en el orden de la ley. Hoy se le agrega la obsesión por la seguridad y el desprecio, milenario y renovado, por las personas y las costumbres diferentes.

9. Vidas descartables

Comienzos del tercer milenio. El ambiente es denso en el vagón atestado y maloliente. Marcelina lleva a Joshua al hospital. El sarpullido que lo invade le inflama las mejillas. El bebé es argentino, hijo de bolivianos. Su madre es gorda, muy gorda, noventa quilos atrapados en un metro cincuenta y cinco. Lleva bolsos con pañales. Pertenece a un estrato social compartido con la mayoría de los pasajeros, pero no le sirve de nada. La hostigan. Palabras masculladas, miradas de reojo, gestos torvos. La joven baja la vista. No dice nada. Para peor, no logra acomodarse. Inútilmente trata de evitar el contacto físico con ese magma humano.

De pronto uno de sus bolsos roza la cabeza de un hombre sentado en un asiento del tren. La insulta. Marcelina quisiera desaparecer. Ahora comprende por qué tenía miedo de viajar sola. En realidad Froilán, su marido, pensaba acompañarla pero lo fueron a buscar para un trabajo de albañilería. Hacía meses que no aparecía nada, así que le explicó a su mujer cómo viajar y se fue a la obra. Ella tomó el colectivo para ir a la estación de Ezpeleta. Mientras esperaba el tren trataba de darse ánimo. Sus documentos estaban en regla, llevaba ropa para cambiar al nene y dinero para el remís. El trayecto desde la estación Avellaneda al hospital Fiorito le resultaba inquietante, pero en realidad todo lo que le estaba

ocurriendo lo era.

Han transcurrido más de veinte minutos desde que Marcelina tomó el tren. Tiene que acercarse a la salida. Con el bolso en un brazo y el bebé en el otro, avanza lenta y atropelladamente. Froilán le había recomendado que se acercara con tiempo a la puerta, de lo contrario no alcanzaría a bajarse. Las paradas son breves. La mujer sigue avanzando. Crece el miedo mientras se achica la distancia. Está ansiosa por acercarse a la salida. Trastabilla varias veces y rebota en cuerpos desconsiderados. La velocidad del móvil parece aumentar. Repentinamente se encuentra ante las puertas abiertas del tren y siente su propia inestabilidad, de pie frente al vacío. Postes vertiginosos aparecen y desaparecen en instantes sucesivos enmarcados por ramilletes de personas que, como si rebasaran del vagón, se bambolean. Cuando la unidad encara el curvón, una sensación de vértigo la hace estremecer, los traqueteos producidos por el cruce de vías la sacuden, oscila.

Ahí, en el cruce de vías, cinco cuadras antes de llegar a la estación Avellaneda, en un pasaje desolado y atravesado por trenes cada tres minutos, aparecieron los cadáveres de Marcelina y su bebé. Estaban casi intactos, pues las lesiones eran internas. Ni siquiera se le salió la gorrita a Joshua. Dos horas y media transcurrieron hasta que los fueron a buscar. Nadie parece haberlos visto. No se sabe si murieron instantáneamente, tampoco si Marcelina alcanzó a pedir ayuda. No se sabe casi nada.

Según la empresa ferroviaria, Marcelina andaba caminando por la vía con su bebé y sus bolsos, y fue atropellada por un tren. Para la familia esa versión es insostenible; pero no aparecen testigos, aunque hay dos cadáveres que hablan desde la integridad de sus cuerpos, que no presentan rastros de que hayan sido atropellados por un tren; no obstante, el médico forense convalidó esa hipótesis. En los días sucesivos al hecho, los familiares de Marcelina difundieron un pedido desde Ezpeleta hasta Constitución, estación por estación. Pegaban carteles con fotos de la madre y el niño, un escueto relato de lo sucedido, el pedido de testigos y un número de teléfono celular. Los empleados ferroviarios arrancaban inmediatamente los rudimentarios afiches. La familia boliviana regresaba y los volvía a pegar. Insistieron e insistieron. Finalmente apareció un testigo.

Julio César Giménez dijo que había viajado en el vagón donde iba Marcelina, que el mismo día de la tragedia había querido declarar y nadie quiso tomarle la denuncia. No obstante, sus tardíos testimonios posibilitaron una segunda autopsia. La nueva pericia contradijo a la primera: las muertes se habían producido por una caída violenta. La madre se desplomó sobre el bebé, ambos cayeron en las piedras de los costados de las vías donde los encontraron. Pero el proceso judicial no pasó de ahí. Giménez fue desmentido, negado, presionado y finalmente despedido de su precario trabajo. El caso de Marcelina y Joshua volvió a fojas cero.

Aquella mañana los pasajeros se habían ensañado con la joven madre. El alboroto se expandió por el vagón. La tensión crecía. En dos oportunidades pasaron supervisores que por entonces recorrían los trenes, pero no intervinieron. Uno de ellos desestimó el asunto diciendo que se trataba de una “pelea entre

bolivianos". Ya conocemos la historia. Marcelina se había abierto paso entre el desprecio. Llegó a una de las puertas del tren. Estaba abierta. Inútilmente trató de encontrar un punto de apoyo entre esa gente arracimada y hostil. Y de pronto sobrevino el horror: a quinientos metros antes de llegar a la estación, se cayó o la empujaron. Se precipitó al vacío abrazando desesperada al niño. El 23 de mayo de 2001 *Clarín* relató así lo sucedido:

> La mujer subió al tren con varias bolsas en un brazo y su bebé en el otro. De pronto se vio envuelta en una discusión: un hombre al que sin querer rozó con una bolsa la empezó a insultar. El hecho no terminó ahí: alguien, a quien todavía no pudo identificarse, la habría empujado del vagón a ella –boliviana– y a su nene. Murieron los dos. […]
>
> El hecho ahora es investigado por un fiscal provincial, que cree que podría tratarse de un homicidio calificado por *odio racial*. […]
>
> La mujer quiso bajar y chocó sin intención al pasajero: "Boliviana de mierda, ¿no mirás cuando caminás?", la habría insultado. También la habría agredido con otras frases.
>
> Entonces empezó una discusión entre las demás personas que estaban en el tren. Algunos se pusieron del lado de la mujer, como el hombre que declaró ante el fiscal Devoto, que también reclamó que nadie le hubiera dado el asiento a la mujer. Pero otros pasajeros, de acuerdo a ese mismo testimonio, *enfrentaron a Meneses agregando otras consignas xenófobas* del mismo estilo. Otros tantos ni intervinieron. […]
>
> "Otra vez los bolivianos haciendo quilombo... Yo me voy a la mierda", habría comentado el propio guarda del tren, siempre según lo que el testigo del caso le contó al fiscal Devoto.
>
> Lo peor se produjo cuando el tren llegó a un curvón. La madre y su nene seguían a la altura de esa puerta, que habría estado abierta. El testigo dejó de prestarle atención a la situación, pero inmediatamente escuchó una frase terrible: *"¿Qué hiciste? ¡La empujaste, hijo de puta!"*. Se lo habría gritado un operario al otro. Meneses y el bebé ya no estaban en el vagón.

Unos instantes después el tren hizo su parada habitual en Avellaneda. Se puso nuevamente en marcha y en pocos minutos más arribó a Constitución. Aparentemente no había pasado nada. La gente se apresuró, se dispersó, se olvidó. Cuando aparecieron los cuerpos, la empresa ferroviaria plantó una acusación de negligencia contra la muerta. Marcelina Meneses caminaba por las vías con su hijo en los brazos y fue arrollada por un tren.

¿Cómo podía Marcelina, veinticinco o treinta minutos después de haber estado en la estación de Ezpeleta, estar caminando por las vías de Avellaneda? ¿Cómo llegó al lugar, distante cinco cuadras de la estación? ¿Cómo subió al terraplén? ¿Qué hacía en pleno descampado con un niño de doce kilos en brazos y cargando ropa? Y si a pesar de todo esto, hubiera realmente caminado por las vías y la

hubiera atropellado un tren, ¿por qué los cuerpos y la ropa no estaban destrozados? Por esa zona y a esa hora la circulación de trenes es intensa, ¿nadie los vio?

Entre las prendas –devueltas por las autoridades– se encontraron diecinueve pesos. Esa mañana el marido le había dado veinte, el pasaje ferroviario costaba un peso. Sin embargo, el boleto no apareció entre las pertenencias de Marcelina.

La agresión de los pasajeros, las desprolijidades de la Justicia y la mala fe de los empresarios cayeron sobre una persona que había perdido su condición de tal. El hecho fue tan contundente que anuló cualquier derecho. Ella y su hijo portaban rasgos bolivianos. Eso es una gran dificultad en un país xenófobo con sus vecinos en general y con los bolivianos en particular y, como si eso fuera poco, tenía en su contra el hecho de ser mujer, obesa, pobre, tímida, indefensa. Se la podía agredir y asesinar sin consecuencias.

En el imaginario de quienes se ensañaron, esa mujer delinquía con su sola presencia. Era la materialización de prejuicios fuertemente arraigados y de otros renovados. El desprecio por el diferente y la fobia al inmigrante son implacables, incluso en un país de inmigrantes como la Argentina. Las últimas palabras que alcanzó a escuchar la chica boliviana aludían despectivamente a su nacionalidad, a su gordura, a que había venido a robarnos el trabajo y a que debía volverse a su país. Marcelina representa la figura del *homo sacer* tal como la analiza Giorgio Agamben. Es una verdadera "descartable", una "matable".

Según el derecho romano arcaico, "hombre sagrado" es un individuo juzgado por el pueblo como autor de un delito. Un ser marcado no es sacrificable a los dioses, pues sólo se sacrifican seres puros. Quien mate al que la comunidad declaró sagrado no será condenado por homicidio. En esta situación particular, el término *sacer* parece negar lo que afirma, pues al mismo tiempo que otorga la sacralidad a una persona, establece la prohibición de inmolarla en un altar. Pero se la puede asesinar sin pagar por ello, pues la ley autoriza a darle muerte impunemente. Mientras está prohibido violar cualquier cosa o persona sagrada –declarada como tal mediante ritos sacerdotales–, es lícito matar a quien pasó a ser sagrado a partir del juicio de la sociedad.

Quien responde a la categoría de *homo sacer* por designio del pueblo pasa a ser posesión de los dioses infernales. En ese sentido es sagrado, se lo ha expulsado del orden humano, por lo tanto no representa delito quitarle la vida. Jurídicamente es matable y socialmente, descartable. La violencia que se le inflige al individuo sagrado no representa sacrilegio ni crimen. Ha perdido su plenitud humana, es "mera vida". Una vida que no está atravesada por connotaciones jurídicas ni políticas. La persona sagrada, en el sentido aquí establecido, es aquella respecto de la cual todos los humanos pueden actuar como soberanos. Es una vida expuesta a la exclusión y al asesinato impune.

En todas las épocas y en todas las culturas se pueden rastrear vestigios de ese extraño designio. Pero en la Modernidad, con el surgimiento del biopoder como atributo estatal específico, se implementaron medidas reguladoras de la población que, con el correr del tiempo, posibilitaron y promovieron crímenes aislados o exterminios masivos. En la Argentina naciente, por ejemplo, el indio se

constituyó en *homo sacer* por excelencia. Julio Argentino Roca utilizó ampliamente esa especie de licencia para matar no sólo a guerreros sino también a ancianos, niños y mujeres. Las personas masacradas por las tropas no eran legalmente más que un puñado de vidas, vidas indignas de ser vividas. Algo similar ocurrió con la subcultura gaucha, surgida del mestizaje entre pueblos originarios y europeos. La significativa frase "¡Haga patria, mate un gaucho!" circulaba en épocas de limpieza étnica al mismo tiempo que se afianzaba la Nación Argentina. También al gaucho se le otorgó la condición sagrada.

Las tradiciones determinan la exclusión comunitaria de ciertos individuos que "profanan" el entorno en el que se desplazan. Cuerpo, color de piel, elección sexual, creencia, nacionalidad, etnia o condición social son desencadenantes de exclusiones. Saturar los prejuicios en determinados sectores sociales y tener piedra libre para agraviarlos no es privativo de Occidente. Cada época y cada lugar codifica a sus parias, aunque en nuestro tiempo el descartable se globalizó.

En Europa, a comienzos del siglo XX, se elaboraron sofisticadas teorías políticas y científicas para demostrar que había vidas que no eran dignas de ser vividas. A partir de mediados de la década de 1930 el racismo del Estado alemán se "justificaba" asesinando a quienes primero habían convertido en mera vida. Una vida sin contención política. En los campos de concentración nazis se les quitaba la ciudadanía alemana a los judíos antes de aniquilarlos. De ese modo, se los convertía en matables. Desde la perversidad de esas leyes no se estaba cometiendo un asesinato; se estaba suspendiendo la vida de alguien a quien la comunidad le había quitado todo derecho.

Tampoco gozan de derechos los mexicanos indocumentados que se adentran en las desérticas fronteras estadounidenses, o los inmigrantes africanos que llegan a las costas de Europa, o las mujeres torturadas y asesinadas en Ciudad Juárez y otras víctimas de feminicidios que se perpetran tanto en países periféricos como centrales. Hay un punto en el que se rompen los compromisos de especie, de clase, de género, de nacionalidad u otro tipo de pertenencias.

En *Los enanos también nacieron pequeños*, Werner Herzog representa un mundo en el que solamente viven enanos. Si en una comunidad todos comparten la misma característica, se supone que no hay lugar para la discriminación. Sin embargo, también hay ciegos, y los enanos videntes se ensañan con los no videntes. Se divierten confundiéndolos, azuzándolos, humillándolos. La película alude irónicamente al hecho de que entre los excluidos también hay lugar para la mezquindad. ¿Hasta qué punto degrada la exclusión como para que las víctimas devengan victimarios?

Un día, un argentino hijo de inmigrantes bolivianos entró a un supermercadito chino en Buenos Aires y pidió un atado de cigarrillos. La cajera, además de cobrarle los cigarrillos, le reclamó el pago de un paquete de papas fritas que estaba sobre el mostrador. El cliente aclaró que él ni siquiera había tocado esa mercadería, no la había llevado al mostrador, ni la quería. Pero la mujer insistía mientras insinuaba un intento de robo. La discusión seguía, los demás clientes se impacientaban. Finalmente la cajera le dijo que se fuera de su negocio, que se volviera a su país. Ante la réplica de que él era argentino, la china, con

previsibles dificultades para expresarse en castellano, le dijo imperturbable: "Argentino no indio… ¡Volvete a tu país!".[2]

Las querellas se producen bajo la tácita premisa de restablecer equilibrios perdidos. Las guerras se libran bajo la explícita premisa de alcanzar la salvación de un pueblo. Y a pesar de sus fines terapéuticos, muchos pagan con su vida el proceso "inmunizador" de la guerra. Casi por definición los soldados son matables, pero en las guerras contemporáneas cada vez mueren menos militares y la sociedad civil está más expuesta a la devastación. La mitad de los muertos en la ofensiva terrestre contra Gaza fueron mujeres y niños. Los servicios secretos del ejército ruso asesinaron a doscientos mil chechenios de los cuales cuarenta mil eran niños. En China, además de desecharse niñas, se aniquilan minorías étnicas con la participación o la complicidad estatal. Estas matanzas suceden bajo la consigna de que la muerte de unos refuerza la vida de otros.

En el denominado escándalo de los "falsos positivos" en Colombia, que salió a la luz en 2008, se evidenció el asesinato masivo de personas consideradas descartables. Se trata de jóvenes secuestrados a los que las fuerzas de seguridad les ponen uniformes de guerrillero y luego ejecutan para demostrar que el ejército va ganando la lucha contra "el terrorismo". El 9 de marzo de 2009 Yolanda de Pineda, la madre de uno de ellos, declaró a *Clarín*:

A mi hijo, que estaba desempleado, unos hombres lo buscaron para ofrecerle trabajo en el oriente del país. Ante el desespero de su situación económica decidió irse, y dos días después apareció en la televisión como uno de los guerrilleros muertos en combate. ¿Cuál guerrillero? Si no era capaz ni de pedir prestado dinero porque le daba vergüenza. Su único pecado fue ser pobre.

Más muertos en "combate" significa dinero, reconocimiento y posibilidades de asenso. En Colombia se calcula que alrededor de un millar de miembros de las fuerzas del orden han participado en el asesinato de al menos mil cuatrocientos civiles, que fueron presentados como ilegales. Por su parte, los realmente ilegales, los sicarios, inventaron su propia definición de *homo sacer*: "faltones", los que están en falta. El sicario considera que su trabajo consiste en la utilización de métodos "legítimos" para torturar a quien no cumplió con los códigos de su ambiente. Y cuando el caso es grave y hay que deshacerse de alguien, se lo "despersonaliza", se le hace perder sus derechos, esa muerte se justifica porque estaba en falta. Ya ni siquiera es necesario quitar la ciudadanía. Nadie exigirá explicaciones.

Es obvio que el sicario también es un matable. La entrega de un arma de fuego por parte de un adulto a un niño de diez o doce años es el gesto que lo arroja a lo profano, a la inmunidad para ser matado. También aquí los exterminios son terapéuticos. Los indeseables portan las marcas de la muerte en vida. Hay que limpiarlos.

10. Inseguridad y tolerancia cero

La inseguridad, en la Argentina actual, no sólo es delictiva; existe también inseguridad bancaria, laboral, previsional, habitacional y educativa. Pero ninguna

de ellas es independiente de las otras. Lo extraño es que para enfrentar la inseguridad se atacan los efectos en lugar de las causas. Al reducir toda la problemática a un solo motivo –la delincuencia–, se ejerce una violencia desproporcionada sobre la complejidad del dispositivo social.

Pero toda violencia se paga. El reclamo de ciertos sectores sociales y de ciertos medios es que se refuerce la intolerancia policíaca y judicial. No obstante, proclamar mano dura para acabar con la inseguridad es combatir fuego con sustancias inflamables. Para los propulsores de intolerancia es mucho más cómodo no indagar en los motivos de la inseguridad. De esta manera, se pretende hacer invisible el papel cumplido en la violencia estructural ejercida por los mercados financieros, la destrucción de las fuentes productivas, el achicamiento estatal y los negocios turbios de quienes se enriquecieron a costa del empobrecimiento de gran parte de la población.

La violencia que el individualismo y la corrupción ejercen sobre la comunidad se transmuta en empobrecimiento masivo, precariedad en las condiciones de vida, delincuencia, trabajo en negro, adicciones, superexplotación y agresiones cotidianas. Algunas de las personas que piden mano dura con ahínco tienen su parte de responsabilidad en la pérdida de seguridad. Pero el peso de su poder simbólico instala en el imaginario social la idea de que “mejor no hablar de ciertas cosas”.

Los que ganaron con los descalabros político-financieros y se han refugiado en sus countries defienden sus privilegios desde la indiferencia hacia quienes no pueden cubrir las necesidades mínimas (sin detrimento de que generen “caridad” para tapar sus culpas). Reclaman protección para su opulencia obviando los costos sociales. Exigen seguridad ciudadana escamoteando el desgarro en el que persistimos. Pretenden que esa seguridad dependa solamente del control y la represión sin examinar las raíces, los mecanismos y las consecuencias de los procesos que provocan inseguridad.

Algunos expertos consideran que la sensación de inseguridad es mayor entre nosotros que entre los habitantes de otras sociedades objetivamente más peligrosas. No obstante, es legítimo preocuparse por la inmunidad de las viviendas, los locales, los automóviles y la vida misma. Pero es lamentable no tener en cuenta también la seguridad de quienes se quedan sin trabajo, sin techo, sin pan, sin medicamentos, sin escolaridad y hasta sin identidad. Actualmente se estima que ochocientas mil personas nacidas en la Argentina permanecen indocumentadas por falta de medios. No existen como ciudadanos. Esto marca definitivamente su futuro: no participarán del sistema educativo, ni laboral, ni político. Son parias posmodernos. Este tipo de situaciones anómalas son creadoras de inseguridad, socavan la urdimbre comunitaria, expulsan a las personas del sistema productivo y las condenan a la marginalidad.

Varios de los ilícitos que ventilan los medios no fueron cometidos precisamente por indigentes. A pesar de todo, se criminaliza la pobreza. Se construyen paredes para segregarla. Si miramos los territorios de relegación, nos preguntamos cómo podrían constituirse sujetos solidarios desde la precariedad y la exclusión, cómo se lograría que personas nacidas y criadas en la indigencia y el desamparo

respetaran a sus semejantes, quién podría formar ciudadanos dignos desde la imposibilidad de cubrir las urgencias básicas. Quienes tienen algo (o mucho) que perder tiemblan acurrucados por el miedo, se sienten acechados por el riesgo. Pero no es que primero exista el riesgo y luego se reparta de modo no equitativo entre la población. El peligro se exacerba con la desigualdad. Excluir y estigmatizar es generar riesgo.

En los comienzos de la Modernidad a los pobres se los recluía en un asilo, ahora se los aísla mediante paredones concretos o simbólicos. Mientras tanto, los muros levantados para convertir las residencias de la abundancia en barrios privados constituyen sepulcros blanqueados. La ilusión es salvarse de la violencia cuando en realidad se la está acunando. El problema se complica si se ignora el desencadenante. Los cercados perimetrales fabrican resentimiento y las cárceles, delincuentes. Hay que asumir esta realidad si realmente se aspira a cambiarla. Sólo sabiendo quiénes somos podemos llegar a saber quiénes queremos llegar a ser.

Las agendas contra la inseguridad deberían considerar las consecuencias de apostar sólo a la represión. Existen ejemplos a nivel mundial que pueden iluminar. En las comunidades donde rige la pena de muerte no baja el nivel de criminalidad. Las ciudades en las que disminuye la delincuencia son las que generan planes sociales integrales, no las que imponen rigor policíaco como medida exclusiva de prevención. Los países que cuentan con más armamento privado son los que registran los mayores índices de asesinatos. La historia demuestra que intensificar la represión no implica una mejora en las condiciones generales de vida. Todo plan de seguridad unilateral y coercitivo ataca los síntomas y no la enfermedad (Wacquant, 2007, 2008). Existe un magnetismo fatal entre pobreza, vulnerabilidad social, corrupción y acumulación de peligros. Ni la seguridad ni la inseguridad se dan por sí solas, sin conexión con los equilibrios o desequilibrios sociales.

El concepto de tolerancia cero es una falacia. Se trata de acciones discriminatorias contra determinados grupos devaluados simbólica y económicamente. No se aplica la mano dura contra la corrupción política, el fraude comercial, la especulación desopinada, la contaminación ambiental u otras infracciones contra los intereses públicos o privados. Tampoco se aplica contra los miembros desleales del sistema jurídico y policial, ni contra los negociados de alta gama. En realidad la mano dura es una estrategia de intolerancia selectiva contra un sector de la población que ya la sociedad estigmatizó como descartable.

De este modo se establece un ideario sobre las vidas de las personas, según el cual algunas merecen seguridad y garantías, mientras otras soportan vigilancia y represión. Después del estallido de 2001 los argentinos parece que nos hemos despertado del sueño primermundista. No porque fueran muchos los que creían que realmente participaran de ese mundo, sino porque sobrevolaba la sensación de que éramos la excepción de la miseria y la inseguridad estructurales latinoamericanas. Hoy sabemos que San Pablo, La Paz o Bogotá están más cerca de nosotros que Zurich o Boston y que una buena parte de los argentinos ha sufrido o teme sufrir agresiones urbanas. ¿Cómo enfrentar el conflicto? La

tolerancia cero no tiene en cuenta al otro y es funcional a ciertas minorías. Resultaría orgánico para el país, en cambio, un proyecto político que –sin agotarse en la mera distribución del poder– se involucrara con la diversidad de los sectores sociales. El dilema es al mismo tiempo el desafío.

Cuerpos

1. La balada de Narayama

Transcurre el siglo XIX en una remota región oriental. Entre montañas hostiles, una cultura ligada a costumbres ancestrales repite sus ritos fundantes. Se apuesta a la vida de los jóvenes y a la muerte de los viejos. Y aunque esto no es original, lo llamativo es lo escueto del trámite. La comunidad no tolera una agonía lenta, dolorosa y costosa. Cuando las personas mayores se quedan sin dientes, saben que su tiempo ha llegado. Entonces, el hombre joven de la casa carga sobre su cuerpo al anciano desdentado, que por lo general es uno de sus progenitores, y lo transporta hasta un valle tenebroso. Algunos se resisten hasta que el joven los empuja a la fuerza a la intemperie, otros se entregan blandamente. El lugar está alejado de las viviendas, es un *moridero* a la intemperie. Una ofrenda de vidas descartables. Pululan allí los cadáveres insepultos de los que ya no podían triturar los alimentos. La ceremonia es breve y despojada. El joven se despide honrando a los dioses y el anciano se entrega al reposo final que, faltando agua y sobrando viento, no tardará en llegar. Ésta es una sinopsis de *La balada de Narayama*, de Shohei Imamura.

Hoy a los viejos ya no se los abandona en la soledad de un valle ni se los tira por un barranco, se los deposita en el aislamiento de un geriátrico, donde son sometidos a una ancianidad disciplinada, controlada por rejas, cerrojos, horarios estrictos y drogas adormecedoras. Aunque los ancianos institucionalizados difícilmente mueran sin dientes, pues la tecnología provee una dentición tardía a quienes pueden pagarla. Los dientes de leche son reemplazados naturalmente por los "definitivos" y cuando éstos dejan de hacer honor a su nombre son reemplazados técnicamente por implantes de titanio. Sin embargo, no hemos dejado de descartar a los mayores; sencillamente lo hacemos de otra manera.

Quizá lo que persiste es la soledad afectiva que se registra tanto en el valle de Narayama como en el geriátrico, un invento del siglo XX que marca un antes y un después en la relación de una cultura con sus mayores. El geriátrico es la marca distintiva de una sociedad que se inquieta por el aumento de la población senil, pero no porque disminuya la aceptación social de los ancianos; que desarrolla tecnología para luchar contra el tiempo, pero no logra detenerlo. ¿Hacia dónde se dirige una sociedad que invierte en alargar la vida al mismo tiempo que se despreocupa del destino efectivo de ese alargamiento?, ¿cómo se explica que los mismos que desprecian a los viejos se esmeren para vivir la mayor cantidad de años posible (es decir, quieran también llegar a viejos)?, ¿cuál es el sentido de la sobrevida?, ¿disfrutar o padecer?

El aumento de las expectativas biológicas de duración suele correr parejo con la falta de expectativas existenciales seductoras que acompañen esa duración. Las ciencias al servicio de la extensión de los ciclos vitales no deberían desarrollarse al margen de las disciplinas al servicio de la intensidad integral de esos ciclos.

Pero no sólo con investigación y obtención de conocimiento se podrían alcanzar objetivos deseables; la voluntad política es indispensable y el acompañamiento comunitario, prioritario.

Los seres sociales no somos meras vidas cerradas en sí mismas; interactuamos con el entorno humano y no humano. Aceptación, reconocimiento, participación en la producción y en el placer, son algunos de los aspectos que configuran una vida plena. En lugar de ello, descalificación, fastidio e indiferencia suelen ser los sentimientos que suscitan los ancianos. Esta situación se puede iluminar con un dato histórico. En los comienzos del siglo XXI una ola de calor terminó con la vida de aproximadamente tres mil ancianos en Francia. La mayoría de la población activa estaba disfrutando de sus vacaciones mientras los viejos morían solos en sus viviendas, o rodeados de aparatos en geriátricos y hospitales. Alrededor de mil cuerpos no fueron reclamados nunca. ¿Ése es el destino que queremos para nuestros afectos y para nosotros mismos?

2. Testigo modesto y exclusión

En sus inicios modernos los propios investigadores redujeron la ciencia a experimento. Aproximadamente tres siglos más tarde, desde la fundación del Círculo de Viena, la epistemología, por su parte, pretende reducir la ciencia a lenguaje calificado o a conocimiento verdadero (como si la ciencia no fuera nada más que eso). En las tres circunstancias se elude la complejidad social y cultural de la que emerge la empresa científica y se escamotea el análisis de los mecanismos de poder insertos en sus teorías y en sus prácticas. No obstante, siempre se escuchan voces que se atreven a decir lo que los modernos callan. Me refiero en esta oportunidad a una filósofa de la ciencia que piensa más allá de los estrechos límites impuestos por la epistemología heredada.

Donna Haraway encara sus estudios de filosofía de la ciencia atendiendo a la complejidad antes que a reduccionismos. Se autodenomina “epistemóloga feminista y socialista”. Denuncia el patriarcado de la ciencia analizando procedimientos científicos discriminadores de minorías. No obstante, si bien esta crítica es fundamentada, resulta evidente que el sexismo y la exclusión no responden a una originalidad de los varones que construyeron la ciencia sino a una extensión del diagrama machista que milenariamente ha operado en nuestras sociedades. Haraway no lo explicita en estos términos, pero su análisis se orienta en esa dirección, ya que piensa las incidencias de la ciencia más allá de tópicos exclusivamente cognoscitivos o metodológicos. Analiza el fenómeno tecnocientífico en relación con diferentes etnias y estratos sociales y produce una incisiva indagación de la maquinaria experimental de la ciencia moderna. Trabaja desde el núcleo duro de la ciencia y lo relaciona con prácticas sociales. A partir de este bagaje, múltiples son las herramientas teóricas desde las que realiza sus diagnósticos y pronósticos. Pues Haraway reflexiona sobre la ciencia y la técnica desde el arte, la biología, la comunicación, las expresiones racistas, las manifestaciones mediáticas, las revistas científicas y su estrecha relación con el mercado, el humor, lo blasfemo, la ironía. Sus estudios no sólo incluyen la

realidad sino también la ficción como reflejo de pautas culturales provenientes de, o relacionadas con, la ciencia. Se trata de una epistemología ampliada.

Nos detenemos aquí en uno de sus análisis (Haraway, 2004: 36). Es sobre una pintura de Lynn Randolph, titulada *La mestiza cósmica*. El cuadro representa de manera no convencional a una virgen de Guadalupe que apoya uno de sus pies en Estados Unidos y el otro en México. Esta virgen es reverenciada por los mexicanos como símbolo de rebelión contra los opresores ricos y poderosos, evoca la unión de las etnias y es mediadora entre lo humano y lo divino, entre lo natural y lo tecnológico.

La mestiza cósmica alude también a una científica de nuestra época llevando en su cuerpo las marcas de una hibridación que se acentúa más y más según se profundiza la globalización. De una de sus manos se desprende una serpiente, símbolo de la naturaleza, y de la otra un telescopio, símbolo de lo tecnológico. Hay cierta ironía en esta imagen en la que se mezcla una especie de neohippismo y tecnociencia. La imagen testimonial de la mestiza, en tanto científica, no se da en el interior de un gabinete de estudio alejado del mundanal ruido, como se acostumbra en el imaginario de la ciencia moderna, sino con los pies sobre la tierra y bajo el manto del cielo. El observador ecuánime, justificado de manera trascendental por la Modernidad, le deja paso a esta posmoderna testigo situada, hibridada y global. Proponer a una mujer mestiza que evoca a una virgen milagrosa como modelo de solidez científica es una de las blasfemias de Haraway. Una denuncia de la exclusión implícita en la imagen tradicional del científico: un varón blanco en los límites de un laboratorio, luciendo su estetoscopio sobre un guardapolvo impecable.

Quienes, como esta autora estadounidense, se dedican a los estudios sociales de la ciencia denominan *testigo modesto* al testigo "imparcial" que el siglo XVIII entronizó como paradigma del varón científico, cuyo blasón es ser virtuoso (Shappin y Schaffer, 2005). El término lo toman de los informes del físico y químico irlandés Robert Boyle (1627-1691). "Testigo" proviene de *tieste*, que en latín significa aquel que se sitúa como tercero en un litigio entre dos contendientes. Este significado es capturado por la naciente ciencia empírica que considera que pertenecer a la comunidad experimental habilita para actuar como observador desapasionado, como interlocutor ecuánime entre la naturaleza y la tecnociencia. Sin embargo, una analítica del surgimiento del *testigo modesto* como sujeto histórico muestra cómo ese observador pretendidamente neutral es una construcción hecha a medida para quienes buscaban la validación social de sus prácticas científicas.

La moral represora impuesta por la naciente burguesía se erigió como paradigma ético del varón que adhiere a la forma de vida experimental, y ha sido aceptado por la comunidad científica. El modelo es una herencia del paternalismo en general y del cristianismo en particular. Se pretendía que el testigo fuera un elemento ecuánime de la razón científica y que estuviera comprometido con la verdad en estado puro y "natural". El testigo modesto es una prefiguración materializada para que la imparcialidad sea visible. Debe dejar hablar a los hechos mismos. Robert Boyle pergeñó esta figura masculina con

características perfectamente establecidas para que testificara acerca de la eficacia de sus experimentos con la bomba de vacío.

Para determinar las características del testigo, Boyle utiliza valoraciones religiosas neutralizadas. Este varón de la ciencia realiza el gesto fundador de la objetividad moderna. Exhuma la idea clásica que separa el conocimiento experto de la mera opinión. Legitima una forma de vida con valor trascendental sin apelar a lo trascendente. Se supone que el experimento muestra un fenómeno natural, la ciencia lo torna transparente para el conocimiento humano. Quienes poseen el enigma de la experimentación desean compartirlo con sus pares (algo similar a la revelación religiosa). La asociación científica fundada por Boyle se llamaba "Colegio Invisible" y es el antecedente directo de la Royal Society creada en 1663, donde Boyle fue legitimado por el propio rey de Inglaterra.

Que el sujeto de la ciencia sea invisible, en tanto no comprometido con los hechos, y a la vez pueda atestiguar la objetividad de los experimentos resulta, al menos, dilemático. Es como si el observador imparcial se desmaterializara, desapareciera de la escena empírica, para que el experimento se manifestara en su prístina verdad; aunque en realidad ese sujeto está presente en la experiencia y, de hecho, es visible, pero como si habitara en una especie de *cultura de la no cultura*, ya que no debe contaminarse con las emociones, valoraciones, poderes ni afectos propios o ajenos. Es un ser puro, sólo racionalidad y aparato perceptivo. Pertenece a la sociedad pero se abstrae de ella para testimoniar. Ese acto lo convierte en garante del conocimiento. Integra una cultura en estado aséptico, donde los hechos contingentes se pueden establecer con la autoridad de una verdad necesaria. A partir de esa situación "objetiva" se dictaminan leyes que explican esos hechos, leyes de alcance universal que dan cuenta de, y fundamentan, lo que acontece, que siempre es singular.

El testigo modesto no debe agregar nada de sí a su testimonio sobre el experimento. Se supone que es un ventrílocuo de los objetos: habla por los hechos, es objetivo, garantiza claridad, funciona como espejo de la naturaleza, certifica los conocimientos, pertenece a un sector social privilegiado y al género masculino. Esto último se daba por obvio y se tomaban recaudos para excluir otras identidades.

Las pocas mujeres que fueron aceptadas como observadoras ocasionales de la bomba pertenecían a la nobleza. A pesar de ello sus presencias no aparecen registradas en los testimonios de la asociación científica que avalaba los experimentos. Por otras fuentes se sabe que en dos o tres oportunidades hubo una muy restringida presencia femenina, aunque sin adquirir el estatus de testigo. Los organizadores decidieron que no era conveniente que participaran mujeres. En un momento dado el experimento comenzó a realizarse a altas horas de la noche para que ellas no insistieran en asistir. Por entonces resultaba impensable que una mujer "honesta" circulara por la calle después de la caída del sol. Además, como una de las pruebas consistía en poner animalitos vivos en el dispositivo para mostrar que morían por falta de oxígeno, se alegaba que la sensibilidad femenina era débil para presenciar esos fenómenos. Además, la mujer no cumplía con el requisito de ser libre como lo requiere la ciencia. No debería olvidarse que

eran tiempos de dependencia casi absoluta del varón y de cacería de brujas. La quema masiva de mujeres es contemporánea al fortalecimiento institucional de la ciencia moderna. Los clérigos asesinaban mujeres mientras los científicos –más refinados– simplemente las excluían.

Resulta paradigmático de la sensibilidad social de esa época la actitud despectiva de Molière burlándose de las mujeres que pretendían cultivarse. El poder simbólico del artista irradiaba de su talento y de su privilegiado lugar como dramaturgo de la Corte. Desde sus exitosas obras de teatro humillaba a las mujeres que pretendían acceder al conocimiento. Y si bien el tema atraviesa el discurso machista en general, sus obras *Las preciosas ridículas* y *Las mujeres sabias* se ocupan específicamente de volver objeto de escarnio a las mujeres que intentan salirse de los roles tradicionales y desean educarse. En el final de estas dos obras se las castiga con la soledad, la burla y el celibato. En una época en que la mujer dependía de un buen matrimonio para subsistir, las mujeres cultas de Molière no eran requeridas por ningún hombre. Poseer cultura las convertía en ridículas, las tornaba indeseables, las desprestigiaba. Una mujer culta se trasformaba en el hazmerreír generalizado.

Como contrapartida tenemos en esa misma época al varón culto, respetable y prestigioso. Boyle construyó en sí mismo a ese sujeto idealizado por la forma de vida experimental. Ilustrado, noble, sin problemas económicos, blanco, sobrio, casto. No se limitó a fabricar aparatos técnicos presentados al público como reflejos de la naturaleza. Construyó una tecnología compleja *material, literaria y social* que testimoniaba –se supone que imparcialmente– acerca del rigor de la ciencia.

En primer lugar, la tecnología material es el artefacto llamado "bomba de vacío", producido por Boyle como perfeccionamiento de bombas anteriores. Ese dispositivo mecánico distaba mucho de ser natural y no siempre funcionaba de la manera esperada, pero la astucia de la nueva forma de vida consiguió que quienes lo observaban juzgaran que se percibía un fenómeno natural. Una especie de *naturaleza de la no naturaleza*. Mucho esfuerzo, planificación y puesta en escena hacían falta para montar el espectáculo del vacío, algo que obviamente no se encuentra espontáneamente en la naturaleza. Pero la astucia de la razón técnica lo ofrecía a los espectadores como dado, sin artificio alguno, para ser corroborado por quienes pertenecía a la casta de los elegidos. En definitiva, los varones de la ciencia universal con sede en Londres se preocuparon por desarrollar estrategias que avalaron su invento. La recién nacida universalidad científica, en realidad, no era más que la perspectiva de un grupo de isleños privilegiados.

En segundo lugar, la técnica literaria que formaba parte del acontecimiento de la bomba de vacío consistió en reforzar la ideología que rodeaba al experimento y difundirlo mediante una escritura pormenorizada, aparentemente descomprometida, sobria y precisa. He ahí el origen del estilo descarnado, desapasionado y "neutral" del discurso científico. Los medios económicos y el poder simbólico de los iniciados coadyuvaron para entronizar el sofisticado experimento. Incluso los lectores remotos, si respondían al paradigma boyleano,

por el solo hecho de leer los informes sobre el experimento adquirían el estatus de testigos. Esa manifestación no natural de la naturaleza se legitimaba mediante observadores pertenecientes a una cultura que jugaba a no serlo. El dispositivo promovió la solemnidad, la ascesis emocional y el extrañamiento en el discurso científico. De tanto repetirse se naturalizó el experimento y, con ello, se garantizaba la objetividad. Con el tiempo ya nadie se acordaría de que era una puesta en escena.

En tercer lugar, la tecnología social suscitada en torno a la bomba se dispuso fijando las normas que regirían la comunidad científica, formada por varones blancos, afianzados económicamente, púdicos, veraces, moderados, en fin, modestos. En el mismo acto en el que se impone la imagen, se excluye a quienes no responden a ella. Conviene no perder de vista que Boyle, además de cumplir con los requisitos primarios –puesto que funcionaba como inspirador e instigador del ideal científico–, era hijo de un conde, gozaba de solidez económica y se mantuvo célibe; condiciones deseables aunque no suficientes para pertenecer al selecto núcleo de los iniciados.

3. Control y segregación

El conocimiento experimental pretende establecer los hechos con independencia de la política, la economía y la religión como condición de posibilidad de la naciente "neutralidad científica". Supone que la cultura y la sociedad no interfieren en la percepción de los puros hechos naturales y ni se le ocurre pensar (y menos manifestar) que en el interior de la ciencia también operan dispositivos de poder. Extraña ironía, ya que la bomba de vacío constituía un complicado dispositivo técnico-teatral accionado por sirvientes ocultos detrás de los elementos visibles del experimento. La parodia se completaba con telones que ocultaban a quienes maniobraban la maquinaria que, como un cáliz sagrado, se elevaba nítida y pura desde telas adamascadas ofreciéndose al arrobo de los devotos.

Resumiendo, la ciencia desde sus inicios genera tecnologías –aparatos, escritos y pautas sociales– pero se declara exenta de ellas. No obstante, se impone una aclaración: es cierto que Boyle quería demostrar la caída simultánea de los cuerpos en el vacío y la no transmisibilidad del sonido en ese mismo medio, dos constataciones fecundas para el desarrollo del conocimiento científico. Pero ocultaba las relaciones de poder y el proceso técnico que hacía posible esas demostraciones que, a su vez, posibilitaban otras. Ésta es una de las imposturas de la ciencia moderna: presentar una naturaleza mediatizada por la cultura, una cultura naturalizada y un disimulado control en la admisión de científicos. Y a pesar de los valores que se les impone a los iniciados, se insiste en que el observador es objetivo, cuando en realidad es producto y productor. No se trata de alguien que capta los hechos tal como ellos son en sí mismos. ¿Alguien podría realmente hacerlo? Se capta el estado de las cosas bajo el tamiz de nuestra manera de percibir y de los intereses implícitos.

Cincuenta era el número de asistentes permitido en la Royal Society excluyendo

mujeres, etnias no blancas, estratos sociales deprimidos y demás minorías. Thomas Hobbes, contemporáneo de Boyle, a pesar de su lugar destacado en la cultura y de su sólida producción intelectual, nunca fue admitido en el círculo de los iniciados científicos. No ha de ser un motivo menor su condición de "lacayo de la cultura": Hobbes se ganaba la vida como instructor de jóvenes pudientes. Es preciso reconocer que además era muy crítico del experimento como forma de vida. Hobbes libró duras batallas intelectuales denunciando las argucias de los experimentadores. Advirtió sobre esa ciencia que se autoproclamaba pública pero operaba en privado y desplegó (en vano) una batería de conceptos para denunciar la apología de la empiria. Pero más allá de las consideraciones científicas y técnicas, se impone destacar que el estilo de vida experimental era reprobable justamente por su condición de práctica discriminadora travestida de integradora. Tomas Hobbes y Giambattista Vico se cuentan entre los pocos que, en pleno surgimiento de la ciencia moderna, se atrevieron a decir de ella que, como el rey de la narración infantil, estaba desnuda.

Un sujeto que diera cuenta de la objetividad científica era el ideal a alcanzar. Un hombre cuyos relatos pudieran ser acreditados como reflejo de la realidad. Sus despojados informes sobre el experimento patentizarían su modestia. Por su parte Boyle era "dueño" de la fuerza de trabajo de sus servidores que, en consonancia con el poder disciplinario que se estaba instalando en todos las disposiciones sociales de la época, eran *intercambiables, anónimos e invisibles.* Los "técnicos" que accionaban el invento no fueron registrados en las actas, pero los nombres de quienes actuaron como testigos modestos todavía persisten. Durante años se volvió a repetir el experimento y, como no siempre se obtenía logros positivos, los fracasos se desestimaban difundiendo únicamente los éxitos. Éstos son algunos de los entretelones de la coronación de la objetividad científica.

4. Constitución de género y de objetividad

El género se construye a partir de las relaciones entre lo que significa ser varón y ser mujer. Fortalecer un género implica automáticamente debilitar al otro (o a los otros). La ciencia tomó ciertos modelos de exclusión justamente de la forma de vida cristiana que –como todas las religiones monoteístas– ha desarrollado un gran dispositivo de exclusión de la mujer en consonancia con el andamiaje patriarcal de la sociedad. Un concepto funcional a ese andamiaje es la idea de que existen categorías sexuales prefiguradas por la naturaleza y determinadas por la genitalidad. No obstante, los genitales son sólo una metonimia de la sexualidad, así como ésta es sólo una parte del género.

Las configuraciones históricas son cambiantes. Pero quienes detentan el poder se esfuerzan por desarrollar prácticas y discursos que fijen categorías y, entre ellas, las que determinan a cada género según los intereses del dominante. En la Modernidad naciente la conformación de lo que significaba el ideal de varón y de mujer no era ajena a las prácticas discursivas y no discursivas generadas en torno a la forma de vida experimental. O, dicho de otra manera, aportar a la construcción de género fue uno de los productos de la máquina de generar vacío.

Es esperable –aunque no sea justo– que cada nueva esfera cultural se inserte en los mecanismos de conservación del poder que ya han resultados fecundos en otras áreas. Pero en el caso de la ciencia resulta especialmente llamativo por su autoproclamada ecuanimidad universal.

Así pues, la ciencia moderna configuró su diagrama de modo similar al que había regido en la forma de vida caballeresca. En los tiempos medievales las competencias varoniles se materializaban en enfrentamientos cuerpo a cuerpo. En la incipiente Modernidad, en cambio, los antagonismos entre varones destacados cambiaron el yelmo y la espada por el experimento, una entidad cerrada en sí misma, luminosa en la radiación de su verdad. La continuidad del modelo varonil vigente entre los nobles medievales y los científicos modernos reconoce su arquetipo en las virtudes del rey Arturo, que observaba una ética puntillosa basada en el equilibrio emocional y la reticencia al mando. Como esta última característica se da de bruces con lo que en general se supone que buscan los varones poderosos, se toman recaudos para instrumentarla. El saber, se dice, no tiene nada que ver con el poder. Desde Platón en adelante, con muy pocas excepciones, quienes levantan verdades niegan su relación con el poder. Aunque sabido es que no hay fragmento de verdad que no esté avalado por la condición política. Con el paso del tiempo el estilo masculino sencillo –impuesto por caballeros y científicos– se convirtió en el estilo masculino nacional inglés.

La forma de vida experimental de raíz anglosajona fue un proceso colectivo en el que se destacaron, entre otros, Francis Bacon en sus comienzos, Robert Boyle en su paroxismo e Isaac Newton en su consolidación. Los científicos se identificaban a sí mismos como “sacerdotes de la razón”. Su templo, la Royal Society, recién admitirá mujeres en 1945, casi tres siglos después de su creación. Los informes exentos de sentimentalismos omitieron referirse a los mecanismos de control exclusor. Las teorías y las prácticas científicas se desarrollaban bajo la égida del orden y la normatividad. Su gran poder emanaba de la solidez del sistema de conocimiento perfeccionado por Newton.

Pero a partir de fines del siglo XIX ciertos fenómenos naturales mostraron que podían desobedecer las leyes newtonianas. La sorpresa vendría desde la termodinámica. La ciencia del calor enunció su segundo principio. La entropía pudo ser expresada formalmente. La constatación científica del caos alteró el orden impuesto por la mecánica clásica. Una vez admitido el descontrol de los elementos, las ciencias comenzaron a orientarse por probabilidades más que por leyes. A partir de cruciales cambios epistemológicos en la construcción del conocimiento cabe deducir que si otros son los principios sobre los que basa el saber científico, otras han de ser las subjetividades que promueva. ¿Cómo incide entonces la tecnociencia contemporánea en la formación de género?, ¿se mantienen los códigos heredados o se construyen otros?, ¿las nuevas modalidades científicas posibilitan la equidad entre géneros, la entorpecen, la reinventan, o todo permanece igual? Finalmente, el ideal de objetividad moderno, ¿sigue vigente?

Haraway propone pensar en una nueva construcción de objetividad que tenga en cuenta los valores individuales y grupales, por un lado, y que no sea

exclusivista, ni clasista, racial o sexista, por otro. Ello se produciría a partir de intervenciones modestas, en un sentido nuevo. Porque la ciencia es el resultado de prácticas localizadas en las que habría que buscar lo que esta autora denomina *un punto de vista ciborg*.

Un ciborg es un ser híbrido surgido de la genética y la electrónica. Biológico y maquínico al mismo tiempo. Ser vivo atravesado por tecnología. Criatura tecnocientífica y ficción. Artificio posorgánico y poshumano. Estamos asistiendo a una vuelta de tuerca de la evolución, nos estamos convirtiendo en ciborgs, ¿cuánta tecnología nos atraviesa? Medicamentos, implantes, trasplantes, inseminación artificial, clones, prótesis externas e internas, en fin, técnica imbricada con lo que nos resta de natural.

En el siglo XVII, mientras algunos perfeccionaban la bomba de vacío, otros experimentadores construían autómatas mecánicos. Al mismo tiempo había rabinos que se empeñaban en conseguir su golem. El imaginario colectivo alumbraba nuevas formas de vida: animaciones artificiales, muertos vivos, simulacros, homúnculos mecánicos. Finalmente en siglos posteriores se lograron robots electrónicos y, más tarde, digitales. Hoy todas esas realidades y esas fantasías confluyen en los ciborgs, esos productos de la tecnociencia mediante los cuales podríamos llevar a un replanteamiento del rol del testigo, las relaciones de fuerzas entre géneros y la determinación de objetividad. Ya no se nos está permitido ser ingenuos. Sabemos que el observador nunca es imparcial, que el género no determina el nivel cognitivo de las personas y que la objetividad es construida. Sabemos también que la genitalidad se puede programar o cambiar mediante la tecnociencia y que ésta, además, nos brinda herramientas fecundas para establecer parámetros de objetividad consensuada.

Sin embargo, estos saberes y las técnicas que ellos promueven no logran doblegar por sí mismos las verdades y las códigos establecidos para consolidar el modelo dominante. El diagrama de fuerza de nuestras sociedades es discriminador. Los derechos que logran las minorías (cuando los logran) siguen siendo un plus agregado a sus deberes, no una paridad real. Algunos pensadores, a los que podríamos denominar “tecnopolíticos”, consideran que la ciencia o la técnica pueden colaborar al logro de la paridad social. Pero no ya a la manera moderna, con su falsa pretensión de ciencia sin poder, sino desde el compromiso social.

5. Relatos de salvación técnica

El siglo XX le legó más cambios al mundo que todas las épocas anteriores juntas. También le inoculó al planeta, como nunca previamente, contaminación, desequilibrios, urbanización y tecnificación. Jamás el promedio de vida humana había alcanzado los estándares logrados en esa centuria, la de los excesos. La racionalidad científica aplicada a la economía ha potenciado la acumulación de la riqueza en una mínima porción de población mundial, con su esperable contrapartida de pobreza cada vez más pobre. La discriminación sexual, étnica y social no disminuyó a pesar del pretendido progreso de la ciencia. Y, aunque

siempre existieron apocalípticos discursos milenaristas, es posible que nunca como en el último cambio de milenio se hayan vivenciado tan patentemente los peligros que amenazan el mundo tal como es conocido. Las predicciones tremendistas y las promesas de salvación ya no provienen del discurso religioso sino del científico.

Ante esta realidad, Haraway describe lo que se podría llamar un relato de salvación posmoderno, que consiste en creer que en un mundo en el que ya no hubiera humanos en "estado puro" ni diferenciación sexual exclusora, puesto que todos seríamos ciborgs, se borrarían las coacciones. Esta propuesta de Haraway huele a utopía, aunque representa una torsión respecto del proyecto emancipatorio moderno, ya que la salvación no se produciría mediante una revolución social o política, sino por la intensificación extrema de la técnica. Una intensificación que podría llegar a borrar las diferencias entre varón y mujer, joven y viejo, negro y blanco. Ahora bien, en teoría la tecnociencia podría borrar esas diferencias, pero ¿y las diferencias entre inmigrantes indeseados y ciudadanos de primera, entre desocupados y empleados, entre pobres y ricos?, ¿se puede acceder a los beneficios de la tecnociencia cuando se es indocumentado, pobre o indigente? Si no existe equidad en la distribución de la riqueza, ¿cabe esperarla en la distribución de la tecnología?, ¿puede la tecnociencia por sí misma ser un medio de salvación?

Creer en el desastre anticipado es parte de la confianza en la salvación. Los humanos, desde que emitieron sus primeros signos en esta tierra, manifestaron una compulsión a la inmunización. Han buscado salvarse mediante formas profanas, religiosas, revolucionarias y actualmente tecnocientíficas. Pero como suele ocurrir en todos los procesos inmunitarios, lo mismo que salva puede llegar envenenar. En general, los teóricos de las catástrofes de nuestro tiempo suelen ser agoreros respecto de la posibilidad de una salvación proveniente de la técnica. No obstante, Donna Haraway destaca el aspecto salvador que se le puede atribuir a la hipertecnología. Piensa, por ejemplo, que una sociedad de ciborgs llevada a sus últimas consecuencias podría albergar la esperanza de acabar con el sexismo, pues si los sujetos dejáramos de identificarnos a partir de un sexo determinado y se concretara la ficción del "hombre hembra" no habría condiciones de posibilidad para la exclusión. En ese caso todos los (hasta ahora) humanos responderían al diseño biotecnológico de seres portadores de ambas genitalidades, si bien la autora no explicita qué medios económicos y políticos podrían hacer viable tal diseño.

Respecto del imaginario alentado por la ciencia señala Haraway que también el Proyecto Genoma Humano entraña un relato de salvación laica. Los genes serían la eucaristía de la biotecnología. El humano, que siempre buscó la eternidad, parece que por fin la atisba en el adn. Somos textos cuya lectura puede sobrevivirnos. Nuestras matrices biológicas devienen símbolos para ser leídos, como en los diagnósticos por imágenes y en el texto en el que nos convertimos en la comunicación digital. Cuanto más nos lee la tecnología, más posibilidades tenemos de ser salvados. Somos relatos creyentes de relatos.

Al referirse a los sistemas de creencias, Haraway considera que la tecnociencia

es uno de los más contundentes. Los sistemas de creencias se expresan a través de relatos y se sostienen en relaciones de fuerza. Mejor dicho, no hay camino fuera de los relatos. Se puede intentar un cambio de los relatos mediante una intervención "modesta", diferente por supuesto a la del hombre blanco que la instituyó, y concluye que ese cambio vendría desde la tecnología.

En realidad, se trata de una propuesta altamente opinable, pues, ¿cómo pensar una sociedad más equitativa sin una reestructuración de sus basamentos sociales?, ¿acaso los valores capitalistas y patriarcales permitirán tal paridad?, ¿de dónde provendría el poder y el dinero para la realización de ciborgs no racistas?, ¿los humanos se transformarían en ciborgs libremente o como producto de una imposición externa?

En la Argentina existe una antecedente notable de este tipo de propuestas. A mediados del siglo XX Oscar Varsavsky propulsaba una ciencia al servicio de la liberación. De este modo se enfrentaba al cientificismo en boga (y aún vigente), denunciaba la narración epistemológica descomprometida y señalaba sus nefastas consecuencias. Entendía que quienes repiten el discurso del amo fortalecen la dominación, por ejemplo, proclamando desde los países subordinados que la ciencia es neutral y universal. Varsavsky no solamente se oponía a ese discurso desde una postura ideológico-científica sino que incluía asimismo la política y la historia para pensar y gestionar las investigaciones. Proponía una ciencia situada que impulsara y sostuviera procesos de emancipación social. Partía de la premisa de que la empresa científica siempre es compromiso comunitario y su legitimidad debe provenir tanto de la solidez cognoscitiva como de una práctica orientada por objetivos consensuados como valiosos. Bregaba por una ciencia al servicio de la revolución.

Mientras los universalistas y los formalistas defienden un conocimiento no contaminado con el poder, propuestas como las de Haraway o Varsavsky ofrecen la alternativa de utilizar el potencial político de la tecnociencia para revertir las injusticias sociales. Ni cultura de la no cultura, ni naturaleza de la no naturaleza. Los nuevos relatos de salvación laica aspiran a que la naturaleza y la cultura sean asumidas por una ciencia y una técnica que se amplíen más allá de la intimidad de los laboratorios y se regulen por consenso público en función de la equidad general.

6. Más allá de las diferencias

La masa acuosa del océano es atravesada de manera intempestiva por un volumen cambiante y permanente a la vez. Miles de animalitos marinos pertenecientes a una misma especie se ensamblan para avanzar de modo arrollador y envolvente. Su desplazamiento en grupo los potencia y protege. Por momentos se acercan otros seres del agua que parecen intentar unirse a ellos, mas una fuerza imprecisa pero implacable parece rechazarlos, esos recién llegados no logran integrarse al flujo general formado por una mayoría de semejantes. Esa coreografía natural es material, pero el diagrama que le sirve de mapa es funcional. Respondiendo a ese diagrama instintivo, los seres marinos

construyen figuras que nuestros propios diagramas mentales designan como una multitud organizada de peces. Algunos quedan excluidos. Son diferentes. Algo similar ocurre en las comunidades humanas. Hay esquemas establecidos en el que se insertan las mayorías y hay minorías relegadas del fluir colectivo; son diferentes.

Ahora bien, ¿cómo se establece que algo es diferente?, ¿la diferencia existe en las personas, en las cosas, o se trata de una atribución intelectual, un esquema del pensamiento, un concepto, una palabra?

En principio no somos iguales ni diferentes, simplemente somos. No obstante, al percibir la realidad no nos limitamos a captar cosas o personas aisladas del resto de lo que se ofrece a nuestros sentidos. Percibimos comparando, codificamos las percepciones. El metro para las comparaciones puede ser nuestra propia persona. Un niño, por ejemplo, advierte que sus manos son pequeñas si las confronta con las de un adulto, pero puede compararlas porque entre las diferentes manos encuentra identidades. Se detectan diferencias entre elementos que presenten rasgos comunes. Cada episodio de una serie televisiva es diferente de otro, pero la reconocemos como serie en la medida en que reiteran personaje, entornos, situaciones.

El agua de un río es siempre otra en la permanencia del mismo río. Las sucesivas enunciaciones de una misma poesía se diferencian en el tiempo. Repito el mismo poema; sin embargo, cada vez es diferente de la anterior y de la posterior. La repetición de lo mismo produce la diferencia. Los humanos nos reconocemos como tales en la medida en que replicamos los rasgos de la especie, pero cada individuo es irrepetible.

Las diferencias sociales, étnicas, sexuales, físicas o de género también se establecen siguiendo un modelo que sirve como norma. Los modelos que constituyen el imaginario social son generados por las mayorías, por quienes ejercen el poder. Pero esas mayorías no necesariamente se distinguen cuantitativamente. La mayoría se define aquí por su capacidad de imponer el modelo que los demás deben seguir. Las minorías, por el contrario, carecen de modelo propio, sencillamente porque carecen de poder. Deben plegarse al ideario vigente o pagar un duro precio por diferenciarse de lo que la comunidad considera “normal”. Son minorías justamente por residir fuera del mapa del poder, no necesariamente por su cantidad. En el mundo hay más mujeres que hombres, aunque eso no las convierte en mayoría desde la perspectiva del poder. El número de individuos que conforman las mayorías (poderosas) es irrelevante. En las misiones jesuíticas, por ejemplo, dos o tres sacerdotes regenteaban a un centenar de indígenas. Las minorías numéricas eran mayoría política.

En nuestras sociedades el paradigma de poder está dibujado por los varones blancos, adultos, ocupados, documentados y heterosexuales. Se disponen las cosas para que todo redunde en beneficio de los que comparten el modelo y se favorece la inequidad con los diferentes: mujeres, negros, homosexuales, desocupados, viejos, niños, indocumentados, obesos y seres considerados “descartables”. El hecho de que un negro haya llegado a presidir el corazón del imperio no es más que la excepción que confirma la regla.

Las minorías, aun sin proponérselo, suelen aportar a la consolidación del modelo hegemónico. Existen situaciones en las que la construcción de género es funcional al consumo. Se estimula la compra de muñecas para las niñas y de juegos bélicos para los niños. Hay madres que obedecen el mandato, reafirmando así las pautas patriarcales. Las mujercitas deben cuidar; los varoncitos, agredir.

La noción de mayoría supone un estado de dominación en el que el poder se consolida desde la imposición de un paradigma. Quien escapa a esos parámetros es anormal. Pero los diferentes pueden esforzarse por generar sus propios modelos como condición de posibilidad para acceder a instancias igualadoras. Esto no quiere decir renegar de las diferencias, sino lograr paridad política, jurídica, laboral, social. Abrir espacios donde la diferencia no sea sometida a la constricción del patrón imperante. Habilitar el derecho a diferir, a no ser idéntico al molde que se impone como imperativo, y no pagar un duro precio por ello.

En un mundo que no discriminara a las minorías nadie necesitaría exaltar los rasgos diferentes. En realidad no habría minorías, sino una especie de uniformidad en cuanto a los derechos, el trato cotidiano y las garantías, aunque las diferentes subjetividades seguirían portando lo que hoy llamamos "diferencias" sin padecer violencia por ello. No habría razón entonces para acuñar fórmulas militantes que proclamaran el orgullo de ser mujer, negro o gay. Simplemente se tomarían esas contingencias con la misma "naturalidad" con que consideramos el hecho de poseer un rostro, cuatro extremidades, un par de ojos, una nariz, genitales. Femenino o masculino, blanco o negro, joven o viejo, serían equivalentes en el plano del poder. Heterosexual se equipararía con homosexual, transexual, transformista o cualquier otra identificación posible.

De hecho los varones blancos, adultos, ocupados y heterosexuales no tienen necesidad de establecer militancias reafirmando su identidad. Tampoco tienen necesidad de instaurar un día del año dedicado a ellos. No existe el día del varón, del censor, del político, porque quien realmente ejerce el poder no necesita reivindicaciones. Si se disolvieran las exclusiones se extinguirían, entre otras cosas, el festejo del día de la mujer, del niño, del animal y del orgullo gay.

Si lo múltiple dejara de ser subsumido bajo el abrigo de lo mismo y las diferencias subsistieran sin sufrir violencia, no habría motivos para la militancia, a no ser la retención del poder. Pero, en ese caso, ¿no se corre el riesgo de que la resistencia devenga dominación?, ¿se puede ganar una lucha sin riesgo de copiar el mismo esquema que se combate? Porque no se trata de un cambio de roles (arriba los de abajo) sino de respetar al otro, de aceptar la multiplicidad, de no utilizar el poder para replicar el de los antiguos represores en sentido contrario.

El poder es del orden de la seducción. Y como todo lo que nos seduce, puede llegar a atraparnos en sus redes. Necesitamos el poder para llevar una causa adelante. Pero si nos enquistamos en él, si una vez logrados los objetivos de la acción liberadora seguimos amarrados al poder, nos montamos en el diagrama que antes combatimos. Si pretendo imponer mi modelo de diferencia me convierto en opresor. Si me considero dueña de la verdad, excluyo la verdad del otro. Si proclamo que el que no está conmigo está contra mí, segrego. En el afán de reafirmar mi diferencia puedo llegar a no aceptar la peculiaridad ajena.

En un primer momento de la lucha por el reconocimiento es necesario exaltar la diferencia y hacerse fuerte en ella. Se comienza así a elaborar un modelo de identidad propio y se lo exhibe ante la sociedad con fines de aceptación. El interrogante entonces es cómo manejarse con la diferencia cuando se logra la paridad. Porque una cosa es persistir en la diferencia y otra convertirla en esencia, cosificarla, coronarla. Quizá se trate de elaborar un pensamiento de los márgenes, de reconstruir las jerarquías sin negar las particularidades, de escapar de las hegemonías mediante una transgresión intermitente, de saltar más allá de las diferencias, conservándolas. Porque si se erigiera un paradigma de la diferencia como sistema rígido de pensamiento, se caería en un absolutismo de sentido contrario.

7. Biopolítica de los estados terminales

En los comienzos de la década de 1970 se instaló en la Argentina la primera unidad de terapia intensiva, novedosa por entonces. Carlos Gherardi era un joven médico recién recibido que ingresó al mundo de su profesión de la mano de esta nueva forma de extender la vida y decidir sobre la muerte. El impacto de la nueva tecnología sedujo al novel profesional quien actualmente, después de haber transitado durante treinta años por las asépticas salas de la muerte-vida, tiene una mirada crítica sobre lo que en otra época lo había entusiasmado e ilusionado. Dicho de otra manera, cuando irrumpió la terapia intensiva Gherardi entendió que se trataba de una cuestión exclusivamente médica; ahora considera que la temática, más allá de su arraigo médico-tecnológico, debe ser visualizada como problema social y legal, en el marco de referencia de la teoría filosófica.

En *Vida y muerte en terapia intensiva* Gherardi dice que la inserción de la tecnociencia en el menester médico ha sido sin duda el motor del desarrollo que permitió, en el siglo XX, aumentar en treinta años la expectativa de vida de aquellas personas que tienen asegurado el acceso a la salud. Pero a poco que se observa la realidad médica y social, se puede percibir que el costo moral de esta nueva realidad no es menor ni todo es beneficio, aunque no se lo pueda medir en años ni en dolor.

No habría que perder de vista que desde la incorporación del soporte vital en la práctica asistencial, y antes del establecimiento formal de la especialidad médica correspondiente, se cambió la definición de la muerte misma y obviamente de los intereses médicos y comunitarios que la rodean. Antes, el punto final lo marcaba un corazón que dejaba de latir, ahora ese punto lo marca un aparato que indica el cese de actividad encefálica. Paradójicamente, los tradicionales signos de la vida dejaron de representar la vida en sí misma pues los “muertos” cerebrales que reciben ventilación técnica conservan ritmo cardíaco, color de piel vital, temperatura, digestión y metabolismo sin alteraciones, y hasta pueden incubar fetos vivos. Pero estos signos ya no se tienen en cuenta, por ejemplo, si se desea utilizar el cuerpo que los irradia para un trasplante de órganos. En este punto se apela más a la solidaridad que implica la donación de órganos, que a la condición en la que necesariamente se debería efectuar la ablación.

Pero no solamente se ha cambiado la definición de muerte, y con ello la noción de vida cuyo límite natural es –justamente– la muerte; asimismo se ha cambiado el objetivo de la medicina que, tradicionalmente, consistía en prevenir, curar, aliviar y confortar acompañando hasta que el cuerpo no emitía la menor señal vital. Ahora en cambio se trata, en general, de evitar la muerte extendiendo artificialmente la vida a un costo muchas veces insostenible no solamente desde el punto de vista económico sino fundamentalmente familiar, relacional y existencial o, por el contrario, de provocar la muerte total si se diagnostica muerte encefálica. Sería negativo para la terapia intensiva, y por extensión para la medicina y la sociedad, que produciendo una torsión en su objetivo fundamental –que es la vida– librara una lucha irracional para evitar la muerte en toda circunstancia. Es una contradicción conceptual y práctica transformar la terapia intensiva en un lugar cuya única finalidad es la espera de la muerte. La sala de terapia se convierte así en un *moridero* tecnológico y solitario. Estamos ante un acontecimiento médico-jurídico inverso al del *homo sacer*. En lugar de "sagrado", en el sentido de digno de ser matado sin pagar por ello, el paciente se transmuta en "sagrado" en el sentido de digno de ser obligado a seguir respirando, con impunidad para quienes estimulan el ensañamiento tecnológico.

Otra consecuencia de la biopolítica tecnocientífica llevada a extremos conflictivos es la prolongación de la vida en los casos de vida vegetativa irreversible. Las sofisticadas tecnologías para extender la vida, así como las que facilitan la muerte, nos enfrentan con problemas éticos y legales. El estado vegetativo convertido en permanente coloca a los allegados ante la posibilidad de elegir si desean seguir manteniendo esa situación o si preferirían que aconteciera una muerte digna. Ésta puede lograrse retirando los soportes vitales artificiales o ayudando a morir mediante tecnología. Sabido es que son muy pocos los países que permiten la segunda opción y muchos los que resisten la primera. Éste es otro tema que requiere debate y legalidad. Gherardi considera que si alguien desea seguir cuidando indefinidamente a un ser en estado vegetativo, merece el mismo respeto que quien desea que se permita morir al terminal irreversible. Quien ya ha perdido definitivamente los rasgos y atributos con respecto a la conciencia, la comunicación y la afectividad que lo identifican como persona no debería ser atado a un respirador. El sufrimiento será ineludible en ambos casos, sólo que cada uno tendría el derecho de elegir.

Se ponen así en el tapete la extensión de la vida frente a su calidad o intensidad, la posibilidad de escoger entre la obstinación terapéutica o la muerte digna. Los conflictos provenientes de la muerte intervenida (que no es sinónimo de eutanasia) requieren reflexión filosófica, marcos legales, consideraciones bioéticas y toma de conciencia de la población ante ciertos grandes interrogantes: ¿deseamos la respiración a cualquier precio, o deseamos más bien el respeto por la integridad existencial de los sujetos?, ¿somos personas por el solo hecho de cumplir con algunas funciones biológicas, o lo somos en tanto nuestro acervo vital se complementa interactuando con lo psicológico, lo espiritual, la comunicación y la interacción social?

Es necesario aclarar que Gherardi no se manifiesta en contra de la terapia

intensiva sino de la tergiversación de su función; porque lo que comenzó como un medio para mantener la vida muchas veces termina siendo una desconsideración con el ser humano que pierde su condición de tal y se convierte en una prótesis de la tecnología. La espera de la muerte se produce así en un total aislamiento, no sólo de agentes contaminantes sino también de afectos y efectos personales. Ya no morimos, como quienes nos precedieron, en nuestra cama rodeados de seres y objetos queridos. Morimos en la soledad y la extrañeza de una sala impersonal, donde nuestro único acompañante es la frialdad técnica.

La obra del poeta alemán Rainer Maria Rilke esta atravesada por la inquietud acerca de la imposibilidad moderna de morir la muerte propia. El biopoder dispone muertes en serie, anónimas, numeradas –como las camas de los hospitales o los nichos fúnebres–, codificadas por la ciencia, la burocracia y la tecnocracia. "No quiero la muerte de los médicos, quiero conservar mi libertad", le dijo el poeta a la mujer que fuera su último amor. Se negó a escuchar la nomenclatura de su enfermedad. A la muerte seriada de la producción técnica le oponía la muerte propia, esa que cada uno lleva consigo como el fruto la semilla. Esta muerte inmanente nos otorga una dignidad singular, nos hace merecedores de "un silencioso orgullo". Rilke no permitió que los aparatos y los medicamentos lo horadaran. Asumió el fin decretado por su cuerpo y rechazó una sobrevida sin sentido, como relata Antonio Pau en la biografía del poeta. Cada muerte es inmanente a la vida que la posibilita, he ahí lo auténtico. Lo contrario no es muerte; es asesinato o manipulación.

En esa misma línea de pensamiento Martin Heidegger, refiriéndose a los millones de personas masacradas sistemáticamente en los campos de exterminio, se pregunta: "¿Mueren ellos?". Compara la frialdad de la técnica estatal que fabrica cadáveres con la línea de montaje que procesa alimentos predeterminados por el anonimato técnico. Se trata de procesos burocráticos y tecnocráticos similares para hacer vivir en un caso, para hacer morir en el otro. Pero una persona, ¿merece morir así?, ¿es propio del ser humano ser masacrado tortuosamente? Y cuando eso ocurre, ¿mueren ellos? En realidad no mueren; sucumben, son eliminados, se convierten en piezas de almacén. Sufren penurias masivas escandidas por la maquinaria fascista. Personas devenidas cosa, privadas de su propio fin, devastadas por muertes no humanas. Cuando en su texto "El peligro" Heidegger, en 1949, alude a la fabricación de cadáveres apunta a la definición del exterminio como producción en cadena vigente en el discurso y la práctica nazi. Un médico de las ss se refería "técnicamente" a los campos como productores de cadáveres.

Hannah Arendt retoma el concepto heideggeriano para señalar que la aniquilación en los campos de exterminio es algo más escandaloso que la muerte. En *Essays in Understanding* plantea que la devastación estatal de personas produce despojos, restos privados de su condición humana. Dicho de otra manera, la muerte en sí no es escandalosa, está implícita en la vida, forma parte de ella. No nos violenta, nos completa. Me refiero por supuesto a la muerte propia, a la que surge de nosotros mismos. El asesinato, en cambio –tanto más si responde a una planificación burocrática–, impide el encuentro con lo único que realmente nos

pertenece, la propia muerte, la que crece en nuestro cuerpo. El crimen del aparato de Estado nos priva de lo único que realmente nos atañe, anula de manera definitiva el encuentro auténtico con la consumación de nuestra vida.

La pregunta ¿mueren ellos? no está negando obviamente el genocidio como hecho producido por el nazismo. Está cuestionando una época que objetiviza la subjetividad. ¿Acaso los humanos no son manipulados como cosas, clasificados como mercadería, desechados como basura, humillados por la producción serial? (Zoppi, 2008). Y no sólo en el horror ilimitado de los guetos genocidas, también en los talleres clandestinos, en las fronteras del Primer Mundo, en los campos de refugiados, en las regiones diezmadas por hambrunas, en los prostíbulos infantiles, en todo desconocimiento del otro.

Por su parte Foucault considera que el poder soberano hace morir y deja vivir, mientras el biopoder hace vivir y deja morir. Pero también advierte que desde mediados del siglo XX se ha producido un viraje del biopoder posibilitado por la biotecnología. Hasta ese momento de trataba de operar sobre la vida para administrarla y gobernarla, mientras a la muerte simplemente se la dejaba ser. En cambio en esta segunda etapa del biopoder se avanza también sobre la muerte, ya no se la deja ser. Se impide su acceso y, si se instala en el cuerpo, se la niega tanto tiempo como las máquinas logren realizar las funciones vitales. Ya no se trata de hacer morir ni de hacer vivir, sino de *hacer sobrevivir*.

La ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo la separación absoluta del viviente y del hablante, de la vida biológica y la vida político-social, del no-humano y del humano: la supervivencia. En función de ello podríamos preguntarnos: ¿y quienes son mantenidos como cadáveres que respiran en las salas de terapia intensiva? ¿Mueren? Por ejemplo, ¿murió Franco? ¿Cuánto tiempo los restos del dictador español sobrevivieron a su propia muerte? ¿Qué duración le otorga la tecnología a un individuo más allá de su finitud? ¿Hasta dónde se extiende la vida de un trasplantado?, ¿dos veces muerto y respirando?, ¿respirar es vivir?, ¿la "muerte" cerebral es morir?

"Creo que nos hemos ensañado con Sandro", dijo uno de sus médicos después de numerosas intervenciones. Cortes, suturas, reanimaciones, estimulantes, punciones, shocks medicamentosos, entubamientos, traqueotomías y otros paliativos agresivos. Todos los orificios intervenidos técnicamente. Respiración a precio de violencia, alimentación mediante artefactos, evacuación inducida, circulación kinesiológica. El popular cantante argentino Sandro se sometió a los sesenta y cuatro años a un trasplante cardiopulmonar proveniente de un donante de veintidós, de quien también cabe preguntarse ¿muere él?

En el momento de la intervención el músico llevaba mucho tiempo asistido con tubos de oxígeno, pues desde hacía ocho meses sobrevivía conectado a un respirador. Se "recuperaba" de otra intervención reciente. Los riesgos aumentaron por virus hospitalarios. Las invasiones técnicas se multiplicaron luego de la ablación de sus propios órganos y la implantación del corazón y los pulmones del joven donante. Los implantes "reventaban", las bacterias atacaban, las infecciones minaban. El bisturí regresaba una y otra vez a horadar lo que quedaba del cuerpo. El peso de ese cuerpo se había reducido a la mitad. El

encarnizamiento duró un mes y medio. Hubo que esperar a que no quedara ni un centímetro de organismo sin manipular, a que las prótesis se negaran a responder, a que la tecnología dejara de emitir señales, para que lo dieran por muerto. Comenzaba 2010. Así, pues, vale preguntarse: ¿muere Sandro?

Mucho se ha pensado, luchado y militado por el derecho a la vida, por su mantenimiento, su intensidad y su dignidad. Sin embargo, el debate riguroso y profundo sobre el derecho a morir permanece pendiente.

8. El encuentro errático con lo poshumano

Incluso los dioses mueren. Demasiados siglos de vacío, mitigado o escondido detrás del nombre de Dios, posibilitaron la aplicación de una metáfora para evocar su ausencia. Muerte. Decimos muerte de Dios al desconcierto advenido a partir del momento en que, según Heidegger, se dejó de pensar el sentido y se apuntó simplemente al cálculo. El asesinato del sentido existencial comenzó con el monoteísmo y la metafísica, continuó con la racionalidad científica y se completó con la manipulación técnica. Desde estas formas culturales, y sus consecuentes prácticas sociales, se han instauraron imperativos sobre los cuerpos y las vidas de la población en nombre de la salvación del alma, de la moral, de la salud y de la seguridad.

En tiempos nihilistas, es decir desde los griegos clásicos hasta nosotros, no se atisba una entrega serena al pensar. Se avista más bien un arrasamiento del planeta, de las personas y del lenguaje al que se utiliza como parodia sustitutiva del juego estético en el que gravita. El lenguaje ha sido invadido por la utilidad y el reduccionismo. Se ha contaminado con la velocidad y, como lo veloz busca lo breve, la lengua es compactada en siglas, códigos de chateo, redes digitales, galimatías castrenses, mensajes de texto, jergas tribales urbanas, mimetismo televisivo y códigos técnicos.

Nietzsche por su parte considera que el nihilismo es el resultado de la pérdida de credibilidad en lo vital. Señala la tosquedad de los mascarones con los que se intenta ocultar el cadáver divino: verdad socrática, bien platónico, motor inmóvil, monoteísmo, ciencia, técnica. Piensa en nuevos sentidos momentáneos y cambiantes oscilando sobre la telaraña fosilizada de la racionalidad. Desde esta perspectiva desaparece la aspiración de eternidad y los supuestos principios fundantes. Las nociones de sujeto, unidad, verdad y moral se derrumban por los despeñaderos de la deconstrucción despejando el camino hacia la aceptación del presente. Con este gesto no sólo se destruye la escala de valores negadores del sentido y lo vital, sino el espacio en el que se sostenían (Cragnolini, 1990, 1992).

En *Acerca del nihilismo*, Heidegger apunta a una superación del nihilismo orientando el pensar hacia la técnica, esa inquietante figura del ser consolidada en la Modernidad. Pero no se trata de pensar la técnica únicamente como mero instrumento, aunque lo sea. Se trata de pensarla en tanto se instaura entre nosotros y, en función de ello, el filósofo considera que la pregunta sobre qué cosa sea la técnica reclama ser penetrada por el pensar meditativo, evitando el pensamiento calculador de la ciencia moderna.

Pero no avanzaremos en nuestra búsqueda si consideramos la técnica algo neutral, a la manera de los epistemólogos modernos. La supuesta neutralidad científica sólo consigue cegarnos ante su acontecer. En este punto anida su amenaza. Pues a pesar de que la técnica modificó la vida, la tierra y el espacio, permanece en el misterio para nosotros, quienes formamos mundo con ella. La técnica nos arrastra tras de sí como mero instrumento. Su batería de estímulos coloniza el pensamiento. En el desentrañamiento de qué cosa sea la técnica se encontraría la salida del nihilismo, ya que "cuanto más nos acerquemos al peligro, tanto más claramente comienza a destellar el camino hacia lo salvador, tanto más preguntadores llegamos a ser. Pues el preguntar es la devoción del pensar" (Heidegger, 1994a: 107).

Cuando los seres prehistóricos convirtieron una rama en palanca o el hueso de un muerto en arma, la técnica comenzó a operar como prótesis, como extensión de las posibilidades humanas, como aditamento externo. Pero desde mediados del siglo XX la técnica se atrevió a inmiscuirse en los organismos biológicos, a confundirse con la vida: manipulaciones genéticas, injertos, trasplantes, implantes, híbridos biológico-tecnológicos. Ante este panorama se impone pensar no solamente la técnica, tal como la conocieron Nietzsche e incluso Heidegger, sino también la conversión técnica de lo humano. Los desafíos de la ingeniería genética y los desarrollos de las tecnologías digitales nos fuerzan a encarar nuevamente la pregunta sobre qué significa ser humano y qué significa ser vivo. Desde la década de 1980, en algunos países centrales se patenta vida genéticamente modificada y existen proyectos para crearla desde elementos meramente químicos, es decir, no vitales.

En la época de la postécnica los minerales se transmutan en estructura ósea, las combinaciones químicas circulan por la sangre, los chips se insertan en la carne y se avizora incluso la posibilidad de ser no-carne. El traspaso de redes neuronales al ciberespacio concretaría, en unos decenios más, al hasta ahora hipotético sujeto virtual. Existen analistas de la cultura que consideran que antes de finalizar el siglo XXI desaparecerá el último humano. En este pronóstico la desaparición de lo humano será motivada por la genética, la biotecnología, la informática y la inteligencia artificial que posibilitan mutaciones cruciales. Estas transformaciones apuntan a un nuevo modo de ser humano, como señala Gregory Stock en *Redesigning Humans* (citado por Cragnolini, 2008).

La palabra "humano" oscila entre significaciones paradójicas. Por ejemplo, cuando se dice que un torturador no es humano (o que es *inhumano*) se produce una contradicción en los términos, porque justamente el humano es el único ser vivo capaz de desarrollar estrategias de tortura. En estas situaciones se revela la polisemia del término: "si alguien es humano, no es capaz de humillar a otro humano" y "sólo el humano es capaz de instrumentar medios para humillar a otro humano".

El concepto de poshumano, por su parte, refiere a materialidades, al hecho de que la técnica se torne orgánica. Cuando a partir de esta realidad se procuran nuevas definiciones para lo humano, no se está tratando de reflotar ninguna concepción teórica que instaure al hombre como fundamento de lo real. Tal como

lo pretende el humanismo, se apuesta más bien a su deconstrucción.

Embarcados ya en un destino poshumano, no nos desvelan los límites de lo que ayer nomás llamábamos "humano", nos sorprende más bien nuestra capacidad de mutar. La técnica, producto de seres naturales y políticos *(bios politicos)* deviene naturaleza, cuerpo, funciones vitales. Se desdibujan así las fronteras fijadas, estamos saliendo de la racionalidad científica a través de ella. La tecnociencia y los poderes despersonalizantes nos empujan a devenir vegetal, animal, mineral, fármaco, máquina, pero también despojo, cosa, ser descartable. Potencias transformadoras por las que erramos entre la naturaleza y el artificio, la biología y lo digital, la genética y la máquina, lo real y lo virtual.

Deseos

1. Los nietos de Foucault[3]

Treinta años después de la irrupción intempestiva del sida, otras son las vivencias que suscita esta enfermedad, otras las reacciones, otras las respuestas. Han transcurrido tres generaciones; los primeros infectados podrían ser abuelos de la juventud actual. Las investigaciones científicas, el accionar preventivo de las militancias sociales, el afán de los laboratorios y los compromisos sanitarios estatales produjeron un plus de significancia, un cambio de estatus en la valoración de los riesgos del hiv. Ya no se trata de la implacabilidad de una muerte inminente, se trata más bien de una enfermedad crónica o de un final más dilatado. Incluso, en ciertos grupos –y por diferentes motivos– se desestima su peligrosidad. Esta realidad, junto con el tradicional rechazo de los jóvenes por las convicciones de los viejos, conlleva una actitud de desaprensión respecto del cuidado de sí y del cuidado del otro. La primera generación del sida –quienes eran jóvenes a principio de 1980– contempló cómo gran parte de la comunidad gay pasó rápidamente del estupor a la prevención, mientras el resto de la población se infectaba cada vez más. La generación siguiente –los hijos de los contemporáneos del nacimiento del sida– asistieron a una disminución del miedo por efecto de la aparición de cócteles de drogas que redujeron las muertes fulminantes. Los jóvenes actuales –nietos de la generación pionera– oscilan entre la prevención heredada y la desestimación del riesgo. Existen manifestaciones sociales en las que *prevención* es equiparable a *represión, cuidado a control admonitorio* y *medidas inmunológicas* a *normalización coaccionante.*

2. El sida como acontecimiento

En los primeros años de la década de 1970, ciertos barrios de California y Nueva York se convertían en una especie de paraíso de la comunidad homosexual. Proliferaban locales de encuentros amigables, bailes, estimulantes e intercambio sexual. El ambiente desprejuiciado y los espacios de libertad facilitaban experiencias impensables hasta entonces. No porque no se hubieran producido desde tiempos inmemoriales sino porque por primera vez se podía acceder a reuniones orgiásticas en lugares legalmente habilitados. Lo que en otras épocas habían sido posibilidades accesibles únicamente a grupos privilegiados, ahora podía consumirse colectivamente y casi sin riesgo. Porque, aun existiendo enfermedades de transmisión sexual –sífilis, gorronea, herpes–, eran fácilmente vencidas por la tecnología médico-farmacológica. Ese decenio fue una especie de isla encantada para la comunidad gay, al menos para quienes frecuentaban esos lugares paradigmáticos.

Ése es el momento en que Michel Foucault comienza a viajar a Estados Unidos, donde su éxito se torna abrumador. No sólo asiste a universidades y bibliotecas,

visita también barrios y boliches gay con especial atracción por los encuentros sadomasoquistas. Por fin ha encontrado un lugar en el mundo en el que los homosexuales, independientemente de su edad y de su condición social, pueden manifestarse públicamente. Su primer biógrafo, Didier Eribon, dice que desde entonces Foucault deseó vivir plenamente esa homosexualidad que tanto le había costado aceptar y asumir. Había descubierto en Nueva York y en San Francisco un modo de vida y una cultura que, a diferencia de la clandestinidad de otros lugares, se exhibían a plena luz del día.

En entrevistas que el filósofo concedió en esa época a publicaciones gay manifestaba que la sexualidad es algo que se va creando y que va mucho más allá del descubrimiento de una parte secreta del propio deseo, tal como se instituyó en la cultura occidental. Pensaba que, en el caso de la homosexualidad, al no ser una forma canónica de relación, existe mayor libertad para construir más allá de los códigos dominantes. Se abren líneas de fuga hacia otras formas de relacionarse consigo mismo y con los demás. En consonancia con sus gustos personales, Foucault concebía la práctica del sadomasoquismo como una subcultura al servicio de múltiples formas de placer físico, una práctica de la existencia, una posibilidad de vida creativa. La experiencia americana constituyó una reconciliación del filósofo con su deseo. Se sentía conforme con la recepción de su obra, feliz con el disfrute físico desculpabilizado y pleno bajo los rutilantes cielos californianos, a punto tal que se imaginaba que en un futuro no muy distante se instalaría definitivamente en Estados Unidos.

Fue en ese paisaje donde en 1981 se difundió el primer episodio de neumonía provocada por un hongo que parasita el sistema respiratorio. El paciente era varón y homosexual. La deficiencia de las defensas provocada por ese germen contaba con escasos antecedentes clínicos, pero de pronto los casos comenzaron a multiplicarse. Llamaba la atención la juventud de los enfermos. De ahí en más, los acontecimientos se sucedieron sin solución de continuidad. Estas extrañas enfermedades se manifestaban en pacientes sin capacidad para precaverse de infecciones y tumores. Todo parecía indicar que se estaba ante cuadros de inmunodeficiencia que afectaban a homosexuales masculinos. Pero, a poco andar, estas patologías irrumpieron en sujetos no homosexuales, como adictos a las drogas intravenosas, hemofílicos y personas procedentes de Haití. Dos años después de la aparición del extraño flagelo, se informa sobre la detección de esos síntomas también como producto de transmisión heterosexual.

En la misma época en que Foucault soñaba con radicarse en Estados Unidos (1981), la enfermedad fue bautizada con el nombre de síndrome de inmunodeficiencia adquirida, o sida, un término que connota la situación de falta de defensas que sufren los pacientes. Hasta aquel momento la mayoría de los casos de inmunodeficiencia aparecían de forma congénita o en pacientes que estuviesen recibiendo quimioterapia para combatir el cáncer. El nuevo síndrome pasó a captar las preocupaciones de investigadores, publicaciones científicas y laboratorios. Había surgido una enfermedad que no se podía relacionar con ninguna de las conocidas hasta entonces. Sin embargo, el agente causante continuaba siendo un misterio. El sida era una condena a muerte rápida y segura.

Se carecía de elementos para controlar las infecciones y no era posible prevenir o curar porque se desconocían sus desencadenantes.

El sida se había convertido en un problema sanitario y social internacional. Se pronosticaba una epidemia sin precedentes por vía heterosexual. Hasta entonces, y a pesar de que tempranamente se registraron casos en otros grupos sociales, se consideró que esa dolencia era "el cáncer de los homosexuales". Foucault sufrió los primeros síntomas a mediados de 1983. Se quejaba de una gripe que lo hacía sentir extremadamente abatido y le dificultaba la tarea que por entonces estaba desarrollando: la finalización de tres libros, *El uso de los placeres*, *La inquietud de sí* y el aún inédito *Las confesiones de la carne*. La mayoría de sus allegados cree que nunca supo con certeza cuál era el mal que lo aquejaba, si bien lo sospechaba. El filólogo Georges Dumèzil, viejo maestro y gran amigo, testimonia que Foucault lo llamó por teléfono y le dijo: "Mucho me temo que me he contagiado el sida", relata su biógrafo Didier Eribon.

Otro amigo, el historiador Paul Veyne, cuenta que mientras Foucault le hablaba entusiasmado de la corrección final de sus libros (que serían los últimos), le reiteraba su malestar por la tos y el estado febril que persistían a pesar de los tratamientos. Veyne, bromeando, le dijo que los médicos terminarían creyendo que tenía sida. Foucault le contestó que, por las preguntas que le hacían, eso precisamente es lo que deberían creer. En febrero de 1984 ni los ilustrados franceses se tomaban demasiado en serio el flagelo, a tal punto que Veyne le preguntó a Foucault si realmente existía el sida. La respuesta que obtuvo es que los estadounidenses se habían ocupado mucho del tema y que no se trataba de una leyenda.

Poco tiempo después Foucault se desvanece en su casa y es internado en una cínica privada. Una semana más tarde lo trasladan a la Salpêtrière, el hospital que había sido objeto de sus investigaciones para *Historia de la locura*. El filósofo permanece inconsciente casi veinte días. Sufre una septicemia sumada a las manifestaciones neurológicas que le habían producido la pérdida de conciencia. Sin embargo, a los pocos días recobra la lucidez. Sus amigos lo encuentran risueño. Se muestra satisfecho por las reacciones positivas provocadas por la publicación de sus dos últimos libros, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Fue la mejoría del final. Era el 25 de junio de 1984.

3. Cuando la política mira al cuerpo

Mientras Foucault moría en París, en San Francisco y en Nueva York se apagaban los brillos de la gran fiesta homosexual, tal como él la había conocido durante la década de 1970 y comienzos de los 80. Pero la ausencia física de Foucault parecía aumentar su presencia teórica. Sus discursos no siempre ocuparon un lugar destacado en la militancia gay y lesbiana. De hecho, se resistió a cualquier invitación de participar en militancias homosexuales, él que tenía en tan alta estima su elección sexual. Pero en eso era coherente con su propio pensamiento, desde el que propugnó una militancia microfísica, que se construye para solucionar los problemas suscitados en un momento determinado y se

disuelve cuando el problema se resuelve o cuando el movimiento comienza a anquilosarse. Sin embargo, el pensamiento de Foucault es fuente de inspiración para las militancias homosexuales, aunque éstas ya no son las mismas que antes del advenimiento del sida. "Mi obra no tiene nada que ver con la liberación gay", dijo en 1975.

Justamente, fue la retórica antiemancipatoria de *La voluntad de saber*, el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, la que inspiró e inspira a gran parte de la militancia posterior a la eclosión del sida. Desde ese momento y hasta final del milenio, el discurso político de las minorías sexuales que se plegaban al pensamiento de Foucault procuró la *supervivencia* y la *resistencia* más que la *reforma* o la *liberación*. Entre los motivos del desplazamiento de los objetivos deben tenerse en cuenta la desesperanza ante el primer avance del virus, la intensificación de la homofobia y las agresiones a homosexuales (National Gay and Lesbian Task Force Policy Institute, 1993). La discriminación, tal como lo declaraba Foucault, tiene que ver con complicados mecanismos políticos, por ello, las luchas deben ser micropolíticas pero atendiendo a la complejidad de los discursos y las prácticas sociales.

Debe tenerse en cuenta, asimismo, el acrecentamiento de la conciencia de que "la forma de vida homosexual", en algunos casos, más que a la "liberación" conduce a la consecución de nuevos regímenes disciplinarios escondidos en técnicas grupales de normalización. En ciertos grupos hay que ser pulcro, en otros descuidado, en otros tatuarse, en otros adherir a cierta ideología y así sucesivamente. Aun entre los libertarios se producen disciplinamientos. También, la posibilidad de resistirlos.

El desplazamiento del modelo de liberación hacia el de resistencia es producto de la comprensión de las formas discursivas y los imaginarios colectivos, en las formaciones de los cuales inciden los intereses de quienes ejercen el poder: varones blancos, adultos, ocupados, documentados y heterosexuales. Y así como únicamente sabiendo quiénes somos podemos llegar a saber quiénes queremos ser, sólo a partir del conocimiento de los dispositivos coercitivos podemos intentar resistirlos. Esos dispositivos son histórico-culturales. En relación con esto, David Halperin, autor de *San Foucault*, dice:

> Los gays de Estados Unidos hemos comprendido que lo que debemos enfrentar para sobrevivir en esta era genocida no son sólo los agentes específicos de opresión (policía, agresores civiles, prohibiciones, leyes hostiles), sino más bien las estrategias pregnantes y polimorfas de homofobia que modelan los discursos públicos y privados, saturan el campo de representación cultural y, como el poder en Foucault, están en todas partes. Si hay que resistir, debemos hacerlo estratégicamente –es decir, combatiendo una estrategia con otra–.

Las agresiones civiles y policiales, las prohibiciones discriminatorias y las leyes hostiles suelen ser los objetivos a combatir por quienes, desde la militancia social,

apuestan a la *reforma* y la *liberación*. Pero se trata de efectos de superficie que obviamente hay que atacar, pero que no agotan el problema. Porque la opresión proviene del dispositivo sociocultural. La discriminación es arbitraria y estratégica. Para sobrevivir se deben modular las variabilidades del discurso coercitivo y oponerle estrategias de *resistencia*. Y así como el lugar de la agresión es el cuerpo, sus misterios y sus placeres, el cuerpo debe ser el lugar de la resistencia.

Lo público y lo privado implosionan en el cuerpo desdibujando fronteras entre el adentro y el afuera. La corporalidad es asimismo polo de atracción de los controles sociales. Es necesario considerar que no siempre existieron políticas institucionales orientadas a reglamentar el cuerpo de los individuos ni la vida de las poblaciones. Las inquietudes de los monarcas absolutos, por ejemplo, se concentraban prioritariamente en torno a dominios territoriales, su preservación, su defensa y eventualmente su extensión. Pero el esmero de los primeros capitalistas por procurarse una descendencia sana, el empuje de la tecnociencia, la irrupción de las industrias y las abruptas urbanizaciones dieciochescas orientaron las preocupaciones políticas hacia el gobierno de los cuerpos.

Con anterioridad, el peso del poder gubernamental recaía fundamentalmente en la reafirmación de los territorios propios y en el avance sobre los ajenos. Ése era el máximo tributo que el soberano le rendía a sus gobernados. Y, si bien también ahí existía un poder sobre los cuerpos, consistía en un poder de muerte más que de vida (o sobre la vida en su devenir). Pues el rey, ante una amenaza a su integridad, podía disponer la ejecución del acusado. El poder absoluto sobre ciertas vidas tiene un antecedente remoto en la figura de la *patria potestas* latina. Un señor romano era dueño de la vida de sus hijos y, en determinadas circunstancias, podía darles muerte impunemente. Ese poder es activado durante el Medioevo y se extiende hasta la primera modernidad, aunque no ya entre padres e hijos, sino entre soberanos y súbditos.

Los gobernados constituían los miembros y el monarca, la cabeza del cuerpo comunitario. Por ello una agresión (real o potencial) contra el rey era una falta contra la sociedad en su conjunto. Pero hubo una especie de bisagra histórica a partir de la cual se pasó de un poder absoluto y directo sobre algunas vidas, a otro relativo e indirecto sobre la vida de la población. El objetivo principal de los dispositivos de poder produjo una torsión hacia los controles poblacionales, sin abandonar por ello los territoriales.

En el pasaje del siglo XVII al XVIII se dieron dos formas antitéticas de poder sobre los cuerpos. Por un lado, se desarrolló una anatomía política mediante el ejercicio de *disciplinas* ejercidas sobre cada cuerpo individual, a través de una vigilancia panóptica y microfísica sobre las conductas de los sujetos. El cuerpo se concebía como máquina. Y, por otro, se fue extendiendo el control de lo individual a lo poblacional. En el primer caso, el *anatomopoder* vigilaba las posturas, la dedicación a las tareas, la disposición de los cuerpos en el espacio, las pautas en el uso del tiempo, las conductas públicas y privadas, las aspiraciones, los deseos. Se satanizaban la masturbación, las relaciones extramatrimoniales, la homosexualidad y las conductas libertinas. En el segundo caso, al avanzar sobre

la regulación de la vida, la *biopolítica* comenzó a preocuparse por las tasas de nacimiento, los índices de mortalidad, las condiciones de la lactancia, el cuidado de la salud, la extensión de los ciclos vitales, como analiza Foucault en *La voluntad de saber*.

La instalación hegemónica del derecho de arbitraje en la vida de las poblaciones, según Foucault, no constituye un retorno del viejo derecho de matar sino la condición de posibilidad histórica de las discriminaciones y los genocidios contemporáneos. Se destruye para preservar a sociedades supuesta o realmente amenazadas. Desde que el poder asumió la administración de la vida cada vez muere menos gente en el cadalso y más en las guerras. Las hecatombes bélicas hoy producen más víctimas civiles que militares. El eslogan "poder matar para poder vivir" estimula incluso las actuales estrategias imperiales.

A partir del siglo XIX se produjeron oposiciones alarmantes, ya que la merma de muertes patibularias es acompañada por una exacerbación de los holocaustos. Mientras los discursos de los poderosos silencian sus amenazas individualizadas y se enaltece la vida de la población, una especie de perversión histórica provoca muertes colectivas no solamente entre personas movilizadas por guerras tradicionales, sino como producto de la intensificación de la intolerancia contra ciertos sectores: supuestos terroristas, grupos étnicos marginados, portadores de ciertas enfermedades, homosexuales, practicantes de religiones foráneas y otros "sospechosos" de vulnerar las inmunidades comunitarias. Lo sorprendente es que el fundamento teórico, religioso, político o moral que sustenta esas prácticas tanáticas se elabora precisamente invocando la preservación de la vida (o de la moral).

También se sigue matando por cuestiones territoriales, pero bajo la consigna del bienestar de la población. Las guerras han dejado de librarse en defensa de un monarca, ahora se despliegan bajo la coartada de la seguridad pública. Hasta el potencial atómico, que expone a una muerte general, se justifica como garantía de vida. Se libran guerras preventivas en las que –sorprendentemente– se sacrifican vidas en nombre de la vida. El poder –tanto el productivo como el destructivo– se piensa cada vez más desde categorías biológicas connotadas de moralina. Los inmigrantes ilegales "contaminan", los homosexuales "desequilibran" las costumbres, los terroristas son "agentes patógenos", las computadoras son atacadas por "virus". Atravesamos la era de las metáforas biológicas, porque biológica es nuestra cultura.

La política global toma lo biológico como fundamento de lo legal. La justicia penal acrecienta sus garantías si cuenta con pruebas genéticas. Se incrementa la preocupación por las moléculas corporales. Las pruebas de adn tienen fuerza de ley. Existen planificaciones familiares, exámenes médicos prelaborales, prematrimoniales, preescolares; intervención en los regímenes de nacimientos, promoción de campañas de vacunación, emisión de leyes anticontaminantes, reparto gratuito de preservativos o negación de esos repartos y una incontenible compulsión a lograr poblaciones longevas en sociedades que, paradójicamente, discriminan a sus mayores.

Estos análisis sobre los dispositivos sociales, impulsados por Foucault e

intensificados por la crítica actual, pueden operar como base teórica en la que se inserten militancias micropolíticas y prácticas de resistencia. Pero hay resistencias que la sociedad vive como descontrol y, cabe aclarar, no todo *descontrol* es negativo. Si los creadores genuinos no se "descontrolaran" en relación con las normativas heredadas y vigentes en sus respectivas áreas, no existiría innovación científica, renovación tecnológica, originalidad conceptual y artística ni revoluciones o conquistas sociales. Por otra parte, las opresiones y las discriminaciones a las mujeres, los homosexuales, los jóvenes pobres y otras minorías no sólo deben ser resistidas desde la acción sino también desde el manejo crítico de sus modos de producción. En este sentido se pueden deconstruir mecanismos de imposición de reglas morales y se pueden llegar a desmontar analíticamente los controles discriminatorios.

4. Activación de las normas morales a expensas de las leyes biológicas y jurídicas

La base axiológica de la biopolítica se constituye en relación con la salud, la vida y la muerte. Pero la puesta en práctica del ejercicio del poder sobre los cuerpos y la vida de la población activa, asimismo, valores morales a expensas de valores jurídicos, pues el inicio de las realizaciones concretas del biopoder se sostiene en reglamentaciones y leyes emitidas por la justicia positiva. Pero la circulación social de esa legalidad va cargando peso moral en los procedimientos. Lo que comienza siendo una medida "saludable" –sin perder esa connotación– adquiere categoría ética.

Un ejemplo contemporáneo de esta interrelación entre biopolítica y moral se detecta en la lucha contra el tabaquismo. Esta avanzada biopolítica comenzó en el mismo país que, durante más de medio siglo, inundó el mundo con imágenes cinematográficas en las que el paradigma de lo glamoroso residía en fumar cigarrillos. Hasta que un giro del caleidoscopio histórico despertó a esa nación de su sueño nicotínico y con la misma energía con la que había propagado el tabaco, comenzó a denostarlo. Cuando en Estados Unidos se construyó conciencia del riesgo, se comenzaron a promulgar leyes prohibitivas. Al poco tiempo esas disposiciones se expandieron no solamente a la totalidad de los espacios compartidos sino que encontraron eco en otros países centrales y también en los periféricos, que replicaron a su vez las interdicciones legales respecto del tabaco. Finalmente, lo que comenzó siendo una medida en defensa de la salud de la población fue adquiriendo aristas morales. Los infractores a la prohibición de fumar no solamente son reprimidos o punidos legalmente; también suelen ser juzgados por la opinión pública.

Paradójicamente esto ocurre en un país que permite y alienta la circulación de armas mortales, destruye poblaciones indefensas en sus permanentes guerras imperialistas y no asume su condición de contaminador mayor del planeta. Sin embargo, el transgresor de la interdicción de fumar es acusado de atentar contra su propia salud y la del resto de la población. Quien enciende un cigarrillo en público viola normas que, aun proviniendo del campo de la reglamentación de la

vida y la salud, están preñadas de moralidad. Se produce un desplazamiento desde los valores vitales hacia los éticos.

Se produce, además, un antagonismo social originado en la autoamenaza y devenido amenaza ajena. El mundo se divide entre nosotros y los otros, entre fumadores y no fumadores, entre gente de bien y gente no confiable. Como si todos los males del mundo se redujeran a lo que se hace con los pulmones propios o ajenos. La implantación en el imaginario social del riesgo del no fumador es una fuente importante de exclusión, independientemente de su valor de verdad. Es como si todos los enfrentamientos del mundo se cristalizaran por un momento en el dilema *fumar o no fumar*. "El nosotros de los fumadores, igual que el nosotros de los no fumadores, invade y penetra las relaciones sociales desde arriba y desde abajo, desde la izquierda y desde la derecha, entre masculino y femenino, viejo y joven, negro y blanco, creyente y ateo, dentro y fuera de las fronteras nacionales", afirma Ulrich Beck (2008: 201). Lo bueno y lo malo para la salud se han convertido en el bien y el mal ético-social.

El corrimiento desde lo nocivo para la vida hacia lo moralmente censurable fue analizado por Baruch Spinoza, quien ya en el siglo XVII desarrolla una reflexión medular sobre la importancia del cuerpo sintetizada en su paradigmática frase "no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo". Esto ocurre cien años antes de que las prácticas sociales europeas comenzaran a desarrollar lo que actualmente denominamos "biopolítica".

Según Gilles Deleuze (1984), en la filosofía spinozista se propone el cuerpo como un nuevo modelo para ser pensado. Pues mucho se habla de la conciencia y de sus designios, de la voluntad y de sus efectos, de los múltiples medios para dirigir los movimientos del cuerpo y dominarlo junto con sus pasiones, pero no se habla del poder corporal. Spinoza descarta cualquier relación de causalidad entre el espíritu y el cuerpo negándole primacía a uno sobre el otro. La consecuencia práctica de este paralelismo entre el cuerpo y el alma produce una torsión del principio tradicional que consideraba al alma rectora del cuerpo y a la moral, un emprendimiento para dominar las pasiones a partir de la conciencia.

"Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay). *El alma y el cuerpo* son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión", dice Spinoza en su *Ética*. Para el filósofo holandés, lo que es acción en el alma lo es también en el cuerpo, mientras que lo que es pasión en el cuerpo es necesariamente pasión en el alma. No existe predominio ni del alma ni del cuerpo y así como el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él, el pensar supera la conciencia acerca de lo que pensamos. En relación con este paralelismo que contradice y supera la separación cartesiana entre cuerpo y alma, comenta Deleuze que el modelo corporal no implica desvalorización alguna del pensamiento con relación a la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia respecto del pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, un desconocimiento del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo.

La naturaleza de la conciencia se determina por captar los efectos ignorando sus

causas. Pero se cae en la inmediatez cuando se toma el efecto como causa. Si un cuerpo se encuentra con otro, o una idea con otra idea, puede suceder que cada uno de los extremos de esa relación acuerde formando una entidad más poderosa, o que uno de los extremos descomponga al otro, destruyendo la cohesión entre las partes. El cuerpo y el espíritu se constituyen desde multiplicidad de relaciones que desconocemos, de las que sólo captamos alguno de sus resultados. Experimentamos alegría cuando un cuerpo coincide armónicamente con el nuestro, cuando una idea se compone con el alma. Experimentamos tristeza, en cambio, cuando un cuerpo o una idea no concuerdan con nosotros. Las condiciones en las que conocemos los estados de las cosas nos obligan a no tener más que nociones confusas de sus detonantes. Estamos reducidos a la conciencia de sólo un destello de lo que acontece.

La conciencia es una especie de ilusión, de sueño en la vigilia. Dice Spinoza que así como un niño cree desear libremente la leche; un joven furioso, la venganza, y un cobarde, la huida, un borracho también cree decir, por un libre decreto del espíritu, lo que sobrio nunca querría haber dicho. La conciencia no le agrega nada al apetito, que es del orden del inconsciente, del cuerpo, del ello. La representación del deseo es "el apetito consciente de sí", pero la conciencia no le suma un plus a ese impulso anhelante. No deseamos algo porque lo consideramos bueno, simplemente decidimos que es bueno porque lo deseamos. Cada ente se esfuerza por perseverar en su ser, cada cuerpo en la extensión, cada alma o idea en el pensamiento. El deseo nos empuja a diferentes acciones movilizadas bajo el influjo de las afecciones que nos provocan los cuerpos o las ideas. La conciencia es entonces el sentimiento (el "darse cuenta") de la alegría o de la tristeza, pero no la causa de ellas.

Cuando Dios le indica a Adán que no coma de un fruto determinado, en realidad está ejerciendo un acto de biopoder, lo está alertando respecto de la conservación armónica de su vida. Según señala Spinoza en su *Tratado teológico-político*, le está indicando que ese fruto es nocivo, que es algo que envenena cuando se consume porque sus partes no se componen con un cuerpo humano y hace que esas partes entren en relaciones no apropiadas a su esencia. Ese fruto, al no acordar con quien lo consume, alterará también su espíritu. Esa incompatibilidad provocará pasiones tristes. Ahora bien, Adán, desde su ignorancia de los motivos divinos, toma la advertencia como una prohibición moral, aunque la divinidad le está indicando las consecuencias naturales de la ingestión. La advertencia es sobre algo inmanente (del orden de la salud) y Adán lo interpreta de modo trascendente (como valor moral). Los fenómenos que agrupamos bajo la categoría del mal, como las enfermedades y la muerte, son malos encuentros, indigestión, envenenamiento, intoxicación, descomposición de relaciones. El sentido moral es un valor agregado.

No podemos aseverar que el Bien y el Mal existan, pero sí lo bueno y lo malo. "Más allá del Bien y del Mal, esto al menos no quiere decir: más allá de lo bueno y de lo malo", afirma Nietzsche en *Genealogía de la moral*. Para él, "más allá del Bien y el Mal" está indicando un "más acá" de lo trascendente. Podemos llegar a tener registro de lo bueno y de lo malo, de lo saludable y de lo dañino, pero no

del Bien y del Mal, que son instancias trascendentes.

La biopolítica se constituyó, se desarrolla y se expande a expensas de cuestiones originadas en los mismos objetos sobre los que se interviene, como la salud de los cuerpos, la conservación de las especies, la protección del planeta. Pero, cada vez más, se impregna con valores trascendentes: se *debe* cuidar la salud, se *deben* respetar los derechos de los animales, se *debe* conservar la naturaleza.

La apelación del biopoder a lo jurídico para el cumplimiento de sus designios coadyuva a que lo deseable para algunos se torne mandato para todos. El imperativo judicial funciona y se impone como norma moral. Lo bueno o lo malo para la salud ha pasado a ser el bien o el mal que rige las acciones biopolíticas. Cuanto más clara se tenga esta tergiversación de la salud en moral, más posibilidades existen de poder resistir sus normalizaciones.

5. Espacios de libertad y riesgo

El imperativo de relación heterosexual es una normalización hegemónica, el dominio del varón en esa relación es otra. La primera es del orden de la homofobia; la segunda, del sexismo. La heterosexualidad masculina se autodefine sin problematizarse, se eleva como elección o destino no marcado, no *queer*. Accede a una precomprensión de sí privilegiada respecto del estatus de otras manifestaciones sexuales. Los varones heterosexuales naturalizan su condición como una falta de diferencia o como ausencia de anormalidad. ¿Qué puede decir la heterosexualidad de sí misma, si se da por supuesta?, ¿acaso lo suyo no es normal?, ¿no es natural?

Con esa misma "naturalidad" –cuando a principios de 1980 se comenzó a conocer la pandemia del sida– se atribuyó el riesgo a los homosexuales varones y poco después también a los drogadependientes. Pero el virus demostró que no discrimina. Se impuso la tendencia a creer que el riesgo es para los otros, aunque nadie está libre de ser el otro. Por su parte, las organizaciones defensoras de los derechos homosexuales, tan pronto como se recuperaron del shock inicial, se movilizaron para la prevención. Desarrollaron estrategias y extremaron cuidados.

En algunos lugares, como California y Nueva York, después de la *impasse* producida por la intrusión del virus, se reanudaron las fiestas orgiásticas, pero con el recaudo de abstenerse de estimulantes para no perder el autocontrol, promoviendo el uso de preservativos para cualquier tipo de contacto sexual. En las sociedades con mayor índice de información y campañas de prevención, se imponía incluso la consigna de regular la promiscuidad privilegiando las relaciones estables, independientemente de la elección sexual de cada uno. Éstos eran algunos de los designios asumidos por quienes, en aquel momento, decidieron sobrevivir. A mediados de la década de 1990 se impusieron los cócteles de drogas, los subsidios para financiarlos y la posibilidad de que el sida vaya tornándose una enfermedad crónica, que no necesariamente desemboca en muerte fulminante, aunque cada día se siga cobrando víctimas.

Los jóvenes de hoy podrían ser nietos de quienes sucumbieron a la irrupción inicial del sida. Transcurrieron treinta años. La actualidad brinda signos de que,

en ciertas circunstancias, el miedo y la precaución se transforman en desaprensión y riesgo. Por denegación del peligro, por aumento de la confianza, por implícito mandato publicitario o por transgredir las prescripciones, las ciudades ven brotar lugares donde el sexo se practica sin medidas preventivas (no me refiero, en esta oportunidad, a sectores carentes de información o de recursos).

"Buscar el bicho" *(bug chasig)* es una expresión que alude al contacto sexual con un seropositivo con la aspiración de ser contagiado del hiv. He aquí el extremo opuesto a las inmunizaciones. Se vive la experiencia como una ceremonia de iniciación. El portador otorga un regalo, una dádiva definitiva que no sólo quedará grabada en el cuerpo –como un tatuaje degenerativo– sino que iniciará una serie de transformaciones orgánicas y sociales en quien busca y recibe el virus como don.

En Buenos Aires existen locales orgiásticos que funcionan las veinticuatro horas. Hay fiestas heterosexuales, homosexuales y para sexualidades ampliadas o multisexuales. La afluencia de clientes no disminuyó durante la pandemia gripal de 2009. Cabe mencionar que durante ese mismo período la población ciudadana manifestó también la contrapartida "higiénica", o exceso de control, ya que a pesar de las indicaciones sanitarias desaconsejando el uso de barbijos por parte de personas asintomáticas, éstos se hicieron presentes en el escenario urbano. Quizá como un síntoma más de una sociedad obsesionada por el control que no sólo sospecha de la honestidad de los otros sino también de su salud.

Pero los asistentes a las fiestas *mix* no son alcanzados por esa sospecha. Su actitud es más bien de entrega. Esas reuniones son frecuentadas por gays y "heterosexuales flexibles", término con que se designa a sí mismo un joven que concurre a estos lugares. En su caso se trata de tener mujer y serle fiel en relación con otras mujeres, pero de alternar con los muchachos (Figari, 2008). Los encuentros se resuelven en un intenso intercambio de contactos y secreciones. La prevención escasea o es nula. Mientras tanto, las organizaciones continúan su militancia contra quienes rechazan los recaudos por considerarlos normalizaciones disciplinarias.

Paradójicamente, del mismo autor que produjo conceptos cruciales para pensar la sexualidad como dispositivo de control, se extraen argumentos para rechazar medidas que resguarden la salud de quienes la practican. "La atención que puso Foucault en la sexualidad y su negativa a subordinar el análisis de su instrumentación a una política del género, la raza o la clase [extendiéndola a los dispositivos de poder en general], hizo que su obra fuera particularmente útil para enfrentar la política irreductiblemente sexual de la crisis del sida", dice Halperin (2004: 48), y agrega:

Pero, por compleja que sea la política del sida, no deberíamos ignorar o minimizar los rasgos de homofobia que impregnan y forman virtualmente cada una de sus dimensiones.

La actitud frente a la biopolítica del sida hace pivote entre la aceptación de una instancia preventiva o terapéutica, por un lado, y el rechazo de esa instancia por considerarla opresora u homofóbica, por otro. El gran interrogante entonces es

cómo conciliar un ideal de supervivencia –en tiempos que siguen siendo aciagos– con la aspiración a una trascendencia personal que escape a la dominación intolerante, ¿se asume un autocontrol en aras de la salud o se lo resiste abriendo espacios de libertad y riesgo?

Ahora bien, cuando el deseo intenta arrancarse del juego del cuidado quizá le ocurra como cuando intenta huir del juego del lenguaje. En este caso, dice Jacques Derrida en *De la gramatología*, el deseo se encuentra retomado en él y amenazado simultáneamente en su existencia misma. Desamparado, sin fronteras, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecían borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y delimitado por el significado infinito que parecía excederlo.

6. Cuidar y lastimar

Si se persiguen rastros históricos de lo que actualmente se denomina biopolítica, la búsqueda parece detenerse en algunos textos griegos clásicos. El tema se reitera, aunque con otras características, en reflexiones helenísticas y romanas imperiales. En este último caso se trata de comunidades donde no se ejercía la democracia, aunque se aspiraba igualmente al gobierno de sí, en virtud de uno mismo y del tutelaje de los otros, pero esa otredad ya no era la ciudad o la república sino la familia y los esclavos.

El "conócete a ti mismo" de la expresión oracular entraña un pensamiento sobre la propia existencia que, según Foucault, era antecedido por un "preocúpate de ti mismo". Hay que ocuparse de sí mismo para poder realmente llegar a conocerse. Ahora bien, ¿en qué consiste ese ocuparse? En implementar un cuidado de sí iluminado por principios éticos. Sin embargo, esos principios no surgían de una moral promulgada por mandatos sociales sino desde la autoconstrucción de una vida armónica. La preocupación de sí se apoya en una *actitud* de libertad respecto de los imperativos morales acompañada de una exigencia de vida justa; de una *vigilancia* sobre la propia conducta para construir y actualizar valores beneficiosos en relación consigo mismo y con los demás, y de una *acción* o puesta en práctica de la problematización de los códigos impuestos decidiendo por uno mismo la conducta a seguir. Foucault analizó detalladamente estas cuestiones en *El uso de los placeres*, *La inquietud de sí* y en dos cursos en el Collège de France dados entre 1981 y 1983, publicados como *La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros*.

Los grupos que se plegaban a estas formas de vida practicaban una medicina acorde con su propuesta teórico-existencial. Carecían de recetas generales. Cada paciente y su médico analizaban los síntomas y las condiciones de existencia en las que habían aparecido las anomalías y en función de ello se establecía el tratamiento de manera conjunta. La nota distintiva de esta actitud es que los valores no son establecidos de una vez y para siempre, ni son iguales para diferentes individuos. Se parte de la base de una obediencia a las leyes, pero de una gran libertad para la construcción permanente de eticidad. En lugar de recetas, preguntas: ¿cómo utilizar los placeres para disfrutarlos sin dañarme ni

dañar a los demás?, ¿cómo tratar al otro para establecer una relación fecunda?, ¿cómo cuidar mi salud y la de mi entorno?, ¿qué debo controlar?, ¿qué permitir? Finalmente, la preocupación ética deviene estética: ¿sería posible hacer una obra de arte con mi propia vida?

Un señor romano, por ejemplo, no estaba obligado moralmente a ser fiel a su esposa, y podía no serlo sin riesgo alguno. Pero si problematizaba esa posibilidad y concluía que su vida sería más equilibrada siendo fiel e incluso eso podía aportar más bienestar a sus afectos, se proponía la fidelidad como automandato, no por temor a un castigo ni obedeciendo ciegamente un código, sino en pos de una ética inmanente. En estas teorías y en estas prácticas se encuentra el germen de la biopolítica actual. La gran diferencia es que ahora el factor de transformación de la vida humana emana de los poderes establecidos, no de las subjetividades, y que esos poderes deciden de manera técnica y masiva cercenando la libertad de los sujetos. Otra diferencia es que sólo unos pocos privilegiados se podían permitir el uso de esas tecnologías del yo, mientras las actuales imposiciones del biopoder se aplican sobre la población en general, con los beneficios y los perjuicios que ello conlleva. Es lo que observa Foucault en *Tecnologías del yo*.

La inclusión del conocimiento en la temática de la preocupación antigua por la vida nos remite nuevamente a la confrontación con la biopolítica moderna, en tanto ella acude también a instancias de saber. Además, en ambas palpita un anhelo de salvación, inmunización, prevención. La aspiración a la duración del cuerpo o del alma moviliza sistemas inmunitarios. Los católicos se confiesan para obtener indulgencias que los inmunicen de la condena eterna; en cualquier organismo biológico una vacuna pone a salvo de cierta enfermedad; entre los sujetos, vivir en comunidades protege de las inclemencias del aislamiento. Pero como contrapartida nada asegura que el confesante no volverá a pecar, que la vacuna no producirá rechazos o que la comunidad no agredirá. El accionar inmunitario es lo que se opone a su otro sin excluirlo. La relación fundacional del sistema inmunitario con la biopolítica se constituye en la doble posibilidad entre lo destructivo y lo afirmativo.

Pero no sólo hay diferencias entre el gobierno de la vida antiguo y el biopoder moderno, sino también entre éste y el contemporáneo. La administración de la vida se realiza hoy desde instancias tecnológicas, intensificando así su capacidad de invasión. Tradicionalmente fue el hombre quien se proyectó en el mundo y luego también en el universo, pero ahora es el mundo, con sus variedades naturales y artificiales, materiales y electrónicas, químicas y telemáticas, el que penetra dentro del sujeto aboliendo la separación entre adentro y afuera, derecho y revés, superficial y profundo. En lugar de limitarse a asediarnos desde el exterior, la técnica nos penetra.

La paradoja inmunitaria se da en que se cuida con las mismas armas con que se lastima. El biopoder globalizado multiplica los sistemas de seguridad a costa de reproducir de manera desaforada artefactos bélicos y contaminantes. Los dispositivos tecnológicos de administración de la salud exaltan la vida, pero no procuran que se la viva intensa y dignamente. Las máquinas biopolíticas no

disponen procedimientos para una transformación social, laboral y recreativa que contenga a sus propios productos, ¿qué se hace con los ancianos tecnológicos, o con la polución bélica, o con los desocupados en un mundo fabricante de robots? Tampoco se advierte voluntad globalizada por reducir las hambrunas, ni la mortandad infantil, ni la abismal desigualdad distributiva de los capitales.

Las contradicciones en las que se desarrolla la biopolítica se patentizan en los cuerpos de los miembros comunitarios. En su obra *Bíos*, Roberto Esposito dice que el cuerpo está en sí mismo constituido según el principio de lo político, que la lucha es la dimensión última y primordial de la existencia. Lucha fuera de sí, con los demás cuerpos y con el medio, pero también dentro de sí, como conflicto irrefrenable entre sus componentes orgánicos. El cuerpo, en su continua inestabilidad, no es sino el resultado siempre provisional del conflicto de las fuerzas externas e internas que lo constituyen.

Esas fuerzas contradictorias provocan incluso fenómenos de reciente aparición y enfermedades epocales. No porque esas manifestaciones no hayan existido en otros tiempos, sino porque en determinado momento se instalan y extienden por el entramado social de manera alarmante, como la anorexia y la obesidad. No es osado pensar que son respuestas psicológicas, fisiológicas y anatómicas, es decir biopolíticas, a una cultura que promueve ideales imposibles mientras no deja de estimular un "cuidado" estereotipado y un consumo desaforado que inflama y contamina los cuerpos comunitarios.

7. Adolescentes tardíos y madres tempranas

El cuerpo no es una identidad dada de una vez y para siempre. Existe obviamente una base biológica que, a grandes rasgos, parece constante a través del tiempo. Fisiológica y anatómicamente se repiten funciones y formas que permiten identificar el cuerpo de los representantes de la especie humana y, a la vez, diferenciarlo del resto de las especies vivas, aunque actualmente se registra un plus de transformación en el proceso evolutivo, ya que no sólo se producen interacciones con otras especies y el medio sino también con un mundo artificial y tecnológico. A tal punto que se podría decir que se asiste a un estadio de modificaciones a partir de intervenciones técnicas intrusivas, como chips corporales, implantes dentales, marcapasos, cinturones gástricos, bótox, fármacos, trasplantes, vientres alquilados, embarazos de ingeniería, lipoesculturas, abortos químicos y erecciones de droguería, entre otras metamorfosis inducidas.

Pero si nuestra base biológica es capaz de soportar la invasión tecnológica y transmutarse a partir de ella, es porque el ser vivo se constituye interactuando con la otredad. Diferentes intervenciones inciden en las transformaciones de lo humano. Por una parte, las técnicas que invaden el cuerpo "desde adentro" –aunque su inclusión se produzca desde afuera–, como las citadas anteriormente y, por otra, las que permanecen en el exterior cumpliendo la función de extensión o modificación del cuerpo. Computadoras, filmadoras, miembros artificiales, automóviles, aviones y teléfonos son algunas de las "prótesis" que extienden

nuestras potencialidades sensitivas, motrices y mentales, y con ellas nos identificamos.

Pero no sólo con técnicas se construyen identidades; también los discursos, las imágenes y las prácticas sociales generan imaginarios colectivos. Su adhesión alivia las diferencias que suelen ser portadoras de discriminación. Los más jóvenes atisban las conductas de aquellos con los que aspiran a identificarse y van adquiriendo no sólo costumbres sino también disposiciones anatómicas similares. Aunque quien no logra el estereotipo suele quedar insatisfecho y quien parece lograrlo no lo disfruta. En este sentido, la obesidad y la anorexia son metáforas epocales.

La intervención en la vida de las poblaciones es contemporánea a la necesidad de reclutar abundante mano de obra para las líneas de montaje industrial. Y a pesar de que en nuestro tiempo ya no se requiere prioritariamente mano de obra sino servicios e información, intervenir en la vida de las poblaciones sigue siendo funcional a los poderes hegemónicos, cuyo accionar se ha "naturalizado". A nadie parece sorprenderle que los poderes constituidos administren la salud y la seguridad de la población de manera piramidal e inconsulta, más bien se les exige que así sea. Los dispositivos gubernamentales de la vida contribuyen a esculpir rasgos subjetivos peculiares. Pero con anterioridad a este marasmo biopolítico, también los cuerpos se construían, las edades humanas se delimitaban y las subjetividades se edificaban socialmente.

Por ejemplo, hasta la Modernidad tardía los niños eran considerados una especie de adultos en miniatura. Desde el nacimiento hasta su entrada en la mayoría de edad no constituían una entidad político-cultural demasiado importante en sí misma. La política, la ciencia, el derecho, la arquitectura, la religión, la pedagogía, el mercado, los medios masivos y el entretenimiento fueron creando entrecruzamientos simbólicos de los que surgió una sensibilidad especial respecto de los niños. Antes de la Modernidad se mataban infantes –sobre todo niñas– con mayor impunidad que ahora. Había cierta desaprensión impensable en el imaginario actual. Una prueba del "desapego" hacia los hijos pequeños es que los lactantes de los adinerados, por lo menos hasta el siglo XIX, solían ser entregados a un ama de leche para que los criara. Esos niños no se reencontraban con sus progenitores hasta el destete, que por entonces era tardío. No existían disciplinas cognoscitivas orientadas específicamente al niño y menos aun al adolescente. Ni siquiera se los diferenciaba por la vestimenta, hasta la Modernidad madura se vestía a los niños y a los muy jóvenes, siguiendo la moda de los mayores. La noción de *niñez* se fue construyendo. Fue desapareciendo la idea de "adulto en pequeño". Actualmente el niño es considerado una persona que tiene más derechos que obligaciones. Desde el punto de vista legal deja de ser niño recién cuando sus derechos se igualan con sus obligaciones. Se considera –o se proclama– que merece un trato preferencial y diferencial en todos los órdenes de la existencia. Este concepto de niñez se consolidó a mediados del siglo XX, momento histórico en el que estaba tomando consistencia otra categoría sociocultural: la *adolescencia*.

En el dispositivo de niñez se desplegaron prácticas y discursos que crearon

imaginario respecto de una etapa de la vida que comenzó a adquirir una importancia inédita. Los diseños de las casas se atrevieron a la novedad de disponer habitaciones privadas para los niños. Se sistematizó la pedagogía. La Justicia desarrolló recaudos en función de este nuevo concepto legal. La niñez devino preocupación estatal. Se prohibió el trabajo infantil y se impuso la escolarización. Se creó la pediatría como rama independiente de la medicina. Personajes importantes de la Iglesia, como Don Bosco, fundaron instituciones en función de la niñez. Otro tanto hicieron múltiples organizaciones laicas y, desde el naciente psicoanálisis, se les dio estatus sexual a esos pequeños humanos que la historia había registrado como asexuados.

También se promulgaron derechos de la niñez de vigencia internacional. El mercado a su vez tomó nota del potencial económico escondido en el consumo infantil. Los medios masivos, la industria y el comercio produjeron ofertas que van desde los dibujos animados hasta "ciudades" al servicio de la niñez, como Disney World, pasando por marcas registradas para infantes, ropa divertida, cosmética infantil, decoraciones coloridas, hospitales pediátricos, guarderías, jardines de infantes, negocios especializados y farmacología para niños. Todo en función de alguien que no había sido considerado objeto privilegiado de atención comunitaria, hasta que el exhaustivo control moderno estimó que para formar ciudadanos competentes (y obedientes) había que comenzar temprano.

El emprendimiento montado en torno de la niñez, como todo dispositivo social, produjo efectos buscados por quienes lo pusieron en marcha, pero también acontecimientos inesperados. Se logran seres supuestamente previsibles, pero también se estimula el deseo y la ansiedad, así como nuevas conductas y anatomías. Se alcanza un mayor bienestar para la niñez en ciertas clases sociales, si bien no se detiene la pauperización y la mortandad infantil en otras. Se ofrece una variada diversión para los niños privilegiados, pero hay explotación laboral entre los carenciados, y existen abusos sexuales indiscriminados.

Por su parte, quienes impulsaron el dispositivo de la adolescencia también quisieron delimitarla como edad humana. Entre los romanos se denominaba "adolescentes" a los varones de alrededor de treinta años, es decir, en tránsito a la madurez. Pero no existía, como en nuestro tiempo, una conflictividad propia de ese período de la vida, ni se tenía en cuenta la condición femenina. Hubo que esperar hasta la Modernidad tardía para asistir al invento social de una adolescencia mucho más temprana que la latina.

De manera similar a lo que ocurrió con la categoría de niñez –aunque unos decenios después–, se pusieron en marcha múltiples procesos de construcción de una franja etaria con connotaciones propias que abarca aproximadamente desde los doce hasta los diecinueve años (con tendencia a extenderse algo más). En la época de la Revolución Industrial se habían montado maquinarias discursivas y modelos de administración para prevenir el "mal de la masturbación" entre los hoy denominados "adolescentes". Pues, como la droga en nuestro tiempo, se consideraba que el autoerotismo era una predisposición perniciosa propia de esa época de la vida. Y prácticamente no quedaron sectores sociales, económicos, religiosos ni políticos que no tuvieran algo que decir o que ofrecer para prevenir

el placer solitario. La medicina, la psicología y la pedagogía, entre otras disciplinas, desarrollaron líneas de investigación específicas sin darse cuenta de que estaban aportando a la constitución de una nueva figura histórica.

En cuanto a la actitud ante el embarazo adolescente, los estándares varían en los diferentes estamentos sociales. Una chica de clase baja abriga pocas expectativas de proyectos de vida que no estén directamente relacionados con su posibilidad biológica de fecundar. En cierto modo su circunstancia la "lleva" a ser madre. Por lo general su madre también ha concebido muy temprano y nadie, ni siquiera la muchacha, espera un futuro demasiado diferente al de su progenitora. Quedar embarazada, entonces, es adquirir un estado que –superado el primer momento de rechazo y reproches– la posiciona en un lugar de cierto respeto y consideración. La adolescente pobre con un hijo en su vientre adquiere un cuestionable "poder" del que nunca había gozado. Tiene algo propio, demuestra que es capaz de producir (nada menos que vida) y se enfrenta a cierta responsabilidad (Eugenia Zicavo, en Margulis, Urresti y Lewin, 2007).

En cambio, una chica de clase media (o alta) cuenta con un proyecto de vida múltiple e indeterminado. Esa adolescente no está reducida a priori a la maternidad temprana. De ella se espera que estudie, que se realice profesional y laboralmente, que viaje, que se divierta, que se independice económicamente y, eventualmente, que con el tiempo forme una familia. Pero resulta que en esos sectores sociales también las adolescentes quedan embarazadas. Y lo que representa una especie de discutible rédito (o fatalidad) entre las clases populares, se convierte en inconveniente serio en las más altas. Pero la abundancia de recursos coadyuva para que todo sea más llevadero. Sus progenitores suelen asumir el rol de "abuelos-padres": las adolescentes embarazadas, en general, siguen estudiando, y aunque sus vidas se alteran respecto del proyecto originario pensado por ellas y para ellas, la maternidad se reparte con otras personas.

De todos modos, teniendo en cuenta los parámetros actuales parecería que, en los dos casos, continúan siendo adolescentes: unas porque gozan de cierta holgura económica que, a pesar del embarazo, les permite adherir a un estilo de vida acorde con el que siguen sus pares; otras porque la pobreza no las exime de su inmersión en un mundo mediatizado que las inunda con imágenes y discursos de cómo se debe vivir cuando se es extremadamente joven. Además, el modelo del cuerpo adolescente está preformateado por las marcas de ropa, los desfiles de moda, la propaganda y los medios en general. Esas imágenes hoy llegan a todas partes independientemente del estrato social al que se pertenezca y, por supuesto, influyen en los modos de sujeción. En esos paradigmas de identidad no se prevé que sus cuerpos sean inflamados con la introducción de otro cuerpo del que tendrán que dar cuenta durante su gestación y después del nacimiento (Marcelo Urresti, en Margulis, 2003).

En la Argentina nacen cien mil bebés por año de madres adolescentes. Unos tres mil son hijos de menores de quince años. La tendencia al aumento de los embarazos adolescentes adquiere resonancias globalizadas. En Estados Unidos la preocupación por el tema adquiere nivel mediático. El reality *16 & Pregnant*

muestra los cambios estructurales que se producen en la vida de las adolescentes devenidas madres de manera imprevista. Este tipo de emisiones se impregnan de sutiles críticas sociales cargadas, ella mismas, de prejuicios sexistas. Se les reprocha a los padres de las niñas la falta de advertencia sobre los riesgos de embarazo, mientras los varones y sus respectivos padres no asumen, ni se les exige, su cuota de responsabilidad ante la intrusión de lo inesperado.

Ahora bien, una de las condiciones de posibilidad de la vida comunitaria es el despliegue de mecanismos de resistencia a lo extraño, a lo otro, a cualquier tipo de invasión. La vida en comunidad requiere ponerse a salvo de las "contaminaciones" producidas por el intercambio constante con el afuera. Esa función la cumple el sistema inmunitario que acciona según instancias que al proteger modifican y al cuidar rechazan lo extraño. Pero el organismo puede llegar a asimilar la otredad. El ejemplo más extraordinario de semejante fenómeno lo constituye justamente la gravidez.

¿Cómo se puede producir un embarazo?, ¿cómo el feto –al que se podría considerar como *lo otro* sobre la base de los criterios inmunológicos normales– puede ser tolerado por los anticuerpos de la madre?, ¿cuál es el mecanismo de protección que, salvo casos infrecuentes, permite o favorece el desarrollo del embrión en detrimento del principio de rechazo natural de cualquier "trasplante"? Esposito plantea estas inquietantes preguntas en *Immunitas*.

El interrogante es válido para cualquier mujer encinta independientemente de su edad. Pero como la inmunidad no es sólo biológica sino también social, el imaginario (operando como sistema inmunológico) recusa el hecho de que un cuerpo al que todavía se considera inmaduro –como el de una adolescente– incube y soporte la carga de otra vida dentro de su vida. La conformación actual de nuestras sociedades ha producido una difracción entre el orden biológico y el social. Según la biología, una adolescente tiene las posibilidades orgánicas necesarias para embarazarse, pero según el actual imaginario colectivo aún se encuentra en condiciones de seguir siendo hija, antes que madre. No puede dejar de vivirse como un destiempo el hecho de que la irrupción de un embarazo golpee en el ciclo vital de una casi niña. En el conurbano bonaerense uno de cuatro bebés que nacen son hijos de madres adolescentes.

La pediatría, que es un invento reciente, considera que una quinceañera está todavía bajo su tutela, aunque en la actualidad se la disputan los especialistas en adolescencia, cuya disciplina es aun más reciente. Siempre y cuando no haya preñez, en cuyo caso se debatirá si la atiende un ginecólogo experto en el aparato reproductor de niñas, de adolescentes o de adultas. En función de lo dicho se imponen interrogantes que seguramente asediarán a más de una muy joven embarazada, independientemente de su condición social.

La embarazada de corta edad no tiene modelos simbólicos claros de identificación (en un mundo que exige definiciones), las consideraciones médicas la confunden, los sermones moralizantes la abruman, el sexo la reclama, los ositos de peluche la distraen, pero nada la inmuniza contra la indefinición respecto de sí misma, de las transformaciones de su cuerpo y del crecimiento de ese otro cuerpo desconocido que lleva en su vientre. Si a esto se suman las demás

consecuencias del embarazo, se puede concluir que no es menor la carga que debe sobrellevar. Que asuma o no su rol de madre, es otra historia. El cuerpo de una adolescente está listo para parir, pero difícilmente su disposición existencial esté preparada para asumir la maternidad. Esta variable no debería dejar de ser considerada a la hora de instrumentar planes biopolíticos orientados a las niñas, en su tránsito a la plenitud como mujer.

8. Embriaguez precoz: adicciones adolescentes

Si los dioses quieren destruir a alguien, comienzan por volverlo loco. Luego lo abandonan a la *hybris*, a la desmesura incontrolada acompañada de una confianza exagerada en sí mismo. Pasión irracional, desequilibrio, irresponsabilidad. Se suele relacionar *hybris* con *moira*, el destino. Porque quien comete excesos es víctima de un sino inmanejable que lo aleja de la prudencia. El portador de *hybris* desea más allá de toda medida.

Edipo es un arquetipo de posesión de *hybris*, un ser desmesurado en el ejercicio del poder, en la búsqueda de la verdad, en la consumación de la consaguinidad. Su vida es un entramado de relaciones prohibidas, una urdimbre de filamentos ensangrentados y de ojos arrancados, un llanto desgarrado. Edipo al nacer ya es lo suficientemente viejo para morir. En realidad todo ser vivo llega al mundo con esa posibilidad, pero el hijo de Layo está marcado por una condena explícita. No es aleatorio que la cultura occidental lo cuente entre sus mitos fundantes. Su figura se reitera en diferentes interpretaciones históricas.

El adolescente posmoderno es un pequeño Edipo, no ya por el fantasma del incesto sino por lo incontrolable de sus pulsiones. Su cuerpo, inconsciente de los riesgos, se entrega al descontrol desde una confianza exagerada. “No pasa nada” es la réplica adolescente ante las advertencias sobre el posible resultado de sus desmadres. Algo similar contesta Edipo cuando los sabios le aconsejan prudencia en el ejercicio del poder y límites en la búsqueda de la verdad.

Durante el siglo XX se comenzó a construir la categoría histórico-cultural de adolescencia y se la condimentó con ingredientes que, sumados a la ebullición de las jóvenes hormonas, amenazan cada vez más con desestabilizar esta frágil y crucial etapa de la vida. Siglos de represión y silencio sobre el sexo habían conseguido una especie de “latencia” en la percepción de quienes atraviesan el azaroso trance hacia la madurez. No porque los chicos no pensaran en la sexualidad ni estuvieron exentos de sus reclamos y de su ejercicio sino porque, ante el silencio sexual en el que subsistían, sobrellevaban mal que bien aquel secreto y, si ocurría algún derrape inoportuno, se lo cubría con un manto de silencio.

Pero el caso es que a partir de mediados del siglo pasado la sexualidad adolescente dejó de ser un misterio y se puso en palabras y obras repitiendo, obviamente, los esquemas propios de una sociedad patriarcal. Las chicas pueden mantener asiduas relaciones sexuales, pero no terminan de despojarse de una pátina de moral dudosa. Los chicos, por el contrario, imitan el modelo heredado que los arroja sin culpa a la satisfacción de sus impulsos. Y, para tranquilidad de

las familias, hoy el sexo *teenager* abandonó el zaguán y pasó al dormitorio. Fin de la busca de recovecos cómplices. Los adolescentes pueden dormir juntos en el cuarto del novio o de la novia, con la autorización (tácita o explícita) de sus progenitores. En el mejor de los casos, se los adiestra para que tomen sus recaudos y, si no los toman, el embarazo adolescente ya no parece ser demasiado problema para nadie, aunque obviamente lo es.

Otro tema es el hiv, aunque de esto se habla y en cierta medida se torna manejable. Aunque continúa siendo alarmante el alto porcentaje de adolescentes que manifiestan no cuidarse en sus relaciones sexuales, a pesar de que conocen los riesgos. El conocimiento de las causas no necesariamente pone a salvo de los efectos. Flota una sensación de que el sida es lo que les ocurre a los otros. Existe una denegación del riesgo. De modo que estas pequeñas personas que atraviesan el nada confortable pasaje de la infancia hacía la adultez han entrado en una especie de "regulación desregulada", ya que hay conocimiento del peligro, pero se lo desestima o incluso se lo provoca.

A esto se agrega que en los últimos decenios se ha instalado una práctica casi desconocida con anterioridad e impensable a nivel masivo: la ingesta adolescente de bebidas alcohólicas. ¿Qué pasó para que una edad que históricamente no se había entregado de manera alarmante al alcohol, ahora se confunda con él? El estado de las cosas brinda muchos elementos para propiciar este tipo de *hybris*. Las mismas hormonas que desvelan sus sexos se movilizan también por estímulos fuertes y de rápido efecto, como el que otorga el estado etílico. La explosión fisiológica obnubila los reflejos autodefensivos y minimiza la posibilidad del riesgo, impidiendo la prudencia.

Además, la sociedad incita a los adolescentes desde los más impensables rincones: los abusos alcohólicos de los adultos en sus reuniones festivas, el botiquín de la casa plagado de drogas medicamentosas. Las propagandas de bebidas espirituosas consumidas por seres bellos, atléticos y exitosos. El dopping encarnado en el deporte. El aura de seguridad como producto del comienzo de la ingesta, a pesar de que con ella comienza asimismo la tendencia entrópica. Hay una tentación social por las prótesis adictivas, por las sustancias que al entrar en el cuerpo perturban las funciones psicosomáticas. "La embriaguez", dice Nietzsche, "es la irrupción de la planta en nosotros". Perdemos el autodominio y pasamos a ser manejados por lo que consumimos.

Frente a ello, la timidez que suele acompañar esta etapa de la vida se evapora mágicamente al hechizo de los efluvios báquicos. Aumentan la adrenalina y el bienestar. Se niega el conflicto, ya que es propio de este momento histórico-biológico dejarse llevar por una especie de omnipotencia. Como si se estuviera vacunado contra la enfermedad y la muerte, como si el joven fuera una especie de Aquiles a quien un baño previsor pone a salvo de cualquier maleficio, como si se ignorara que existe un talón no inmunizado.

Encuestas recientes revelan que el 47 por ciento de los adolescentes consultados expresan haber consumido alcohol con relativa regularidad, y el 14 por ciento asume haber cometido excesos. En las madrugadas de los fines de semana, los aledaños de los locales bailables exhiben tandas de "muertos", como se dice en su

jerga. Son jóvenes inconscientes a raíz de la ingesta alcohólica. Yacen acomodados –por los "patovicas"– uno junto a otro durmiendo su borrachera; hasta que un remisero, un compañero extrañamente sobrio o los progenitores vienen a hacerse cargo. Los arrastran a sus hogares. Varios terminan en guardias hospitalarias. La permisividad parece someter a los jóvenes a una fallida maduración de microondas.

Un capítulo aparte merecerían los viajes de egresados. En algunos destinos el objetivo ya no es la naturaleza, la vida comunitaria, el baile o el sexo; es simple y llanamente beber hasta caer exhaustos. Las calles de la ciudad de Bariloche son testigos del revulsivo accionar báquico. Toman desorbitadamente y vomitan a baldes. Algunos son abatidos por la violencia de sus intoxicaciones. El alcohol adolescente hace estragos en todos los estamentos sociales. Cambian las vestimentas, las marcas, el poder adquisitivo, la calidad de las bebidas, pero no difiere la tendencia consumista.

Sin embargo, el uso del alcohol como rito de iniciación no es una novedad cultural. Mediante ritos las comunidades han ido fijando, seleccionando y ordenando –a través de acuerdos más o menos velados– los significados existenciales. Pero en la modalidad actual, más que un rito pasajero es una permanencia que se renueva mientras el cuerpo aguante. Cambiaron las costumbres. Hace unos años, las horas que precedían a la entrada al salón de baile se ocupaban con lo que los jóvenes denominaban "hacer *face*" o "hacer rostro". El juego era la seducción. Se miraba y se era mirado. Todas las fantasías fluían en aquel transcurrir gozoso. La seducción es del orden de la ilusión y preanuncia fogosos instantes que suelen diluirse en la medida en que se penetra en la realidad. Al entrar a la discoteca se producía el extraño fenómeno de grupos de chicas excitadas pero aisladas, frente a grupos de muchachos no menos excitados ni menos aislados de sus objetos de deseo. Bailaban solos frente a un espejo. No se juntaban. A lo sumo "transaban": se abrazaban, se besaban y luego se separaban mansamente. Muchas veces ni intercambiaban nombres. Todo terminaba ahí. La transa como entramado de caricias continúa pero aumentó el voltaje.

El "hacer rostro" se cambió por "la previa", es decir, reunirse antes de ir a la bailar para tomar grandes cantidades de bebidas blancas con energizantes. En algunos casos se agregan medicamentos, eventualmente éxtasis o alguna otra droga de diseño. De modo que cuando llega el momento de entrar al baile, hay muchos que ni siquiera tienen fuerzas para hacerlo y la mayoría ya ha perdido la inhibición. El paisaje ha cambiado, ya no están separados sino mezclados buscando oscuros laberintos para practicar figuras sexuales. Algunos gastan la noche en puro alcohol dejándose llevar por el vértigo corporal.

El berretín etílico puede no ser más que un episodio. Pero si se reitera compulsivamente se instala en la subjetividad y se convierte en adicción. Algunas versiones consideran que *ad-dictum* es el que se encuentra en disponibilidad para recibir mandatos y obedecerlos, es decir, un esclavo. En la adicción el sujeto es eclipsado por la sustancia o la conducta de la que depende. Es caldo de cultivo para disfunciones corporales, psíquicas y sociales. Pierde el intercambio

productivo con los otros y establece una relación de amor-odio con su objeto de consumo. El adicto deja de lado cualquier elección que no involucre su compulsión.

Pero la adicción no se produce mágica ni automáticamente. Hay un largo proceso psicológico, cultural y social. Señales, alertas, huellas. Existe también una proclividad a "dejarse llevar" por lo que hacen los demás, por el placer que no mide costos, por la búsqueda de simulacros de autoestima. Se afronta la angustia (o la inseguridad) por medio del alcohol en una comunidad atravesada por prácticas y discursos con prosapia alcohólica.

En nuestro país no existe suficiente conciencia social para enfrentar el problema. Estamos ante un emergente de intensidad inusitada, aunque con escasa presencia en las agendas biopolíticas. No se vislumbran planificaciones estratégicas para enfrentar la embriaguez temprana, a pesar de que subsiste a la vista de todos; aunque relativizada, negada, olvidada o descuidada. Habrá que preguntarse sobre la operatividad social de esta tendencia que amenaza con convertirse en flagelo. ¿A qué dispositivo de poder le conviene el exceso alcohólico adolescente? Mejor dicho, la ingesta compulsiva de estos niños, ¿es funcional a la sociedad consumista?, ¿escapa a todo designio intencional?

Algo falló, en la contradictoria sociedad de control, para que la conducta y la salud de la más temprana juventud se malogre en un océano de destrucción. Y como ya no creemos en ineluctables destinos edípicos ni en intransferibles cargas de *hybris*, quizá tendríamos que comenzar a pensar en generar prácticas y sentidos que alejen de la adicción mortal y reaseguren la intensidad vital.

Creaciones[4]

1. Juegos de espejos entre filosofía y música

Julio de 1951, es de noche. Las luciérnagas revolotean en los jardines de la abadía de Royaumont. Afinación de instrumentos y delicados murmullos sobrevuelan el recinto interior que oficia como sala de música. Notas crispadas de indefinición. La bruma y el calor acompañan la expectación reinante. Un joven talentoso que ya está dando que hablar a los parisinos interpretará obras de Mozart. Se llama Pierre Boulez.

Louis Althusser ha llevado a sus alumnos al concierto. Los sonidos mágicos estallarán en sus subjetividades que, así atemperadas, sobrellevarán la ansiedad de las vísperas. Los discípulos del filósofo mañana rendirán el más difícil de los exámenes: la agregación académica. Han estudiado los textos, ahora hay que disponer los ánimos. Fueron invitados a sumergirse en la música para enfrentar en mejores condiciones el desafío del concepto. La música y el pensamiento sistemático se expanden libremente desde el rigor formal. Tanto en música como en filosofía el diagrama, el sostén "lógico" del contenido, es opuestamente proporcional a la elegancia de los resultados. Las partituras más cuidadas suelen producir la música más creativa. Mejor dicho, la gran música exige partituras exhaustivas, la gran filosofía también, y, en la misma medida, ambas exigen libertad, creación, líneas de fuga.

Althusser considera que el contacto estético genera excelencia entre quienes aspiran a foguearse en los laberintos filosóficos. Entre sus discípulos se encuentra el joven Michel Foucault acompañado de Jean Paul Aron, que levantará un monumento de palabras para evocar aquella noche paradigmática en su libro *Les Modernes*.

Los corrillos se ocupan no solamente del virtuosismo del joven Boulez sino también de su desparpajo para denostar a intelectuales y artistas con quienes no comulga. Su ímpetu renovador y el bullir de sus ideas transgresoras atraviesan los límites de lo puramente musical. Considera que las grandes obras creativas suelen construirse sobre las ruinas de la tradición. "Deconstruir para construir", suele ser el lema de los renovadores.

Esa noche, en un apartado antes del concierto, Boulez criticó duramente a André Gide, fallecido el año anterior. El escritor, según el joven músico, no había aportado aire fresco a las letras contemporáneas. Las palabras de Boulez, como su música, son incisivas y cortantes. Con veintisiete años ya ha compuesto obras originales en el contexto de la escuela de París, que desde 1945 reivindica la sucesión de la segunda escuela de Viena. Olivier Messiaen, distinguido maestro de Pierre Boulez, lo considera el mejor entre los mejores de su época.

Algunas de las creaciones de Boulez se reconocen tributarias de la literatura. Su música está atravesada por obras de escritores modernos. René Char y Stéphane Mallarmé son invocados por él como los nuevos adalides del arte de su tiempo. A

ellos les dedicará dos de sus composiciones mayores: *Le Marteau sans maître*, pensada a partir de un poema de Char, y *Pli selon pli*, basada en un poema de Mallarmé.

Aquella noche la interpretación del prominente joven perturbó conceptualmente a Foucault, que tiempo después se enamoró locamente de otro discípulo de Messiaen, Jean Barraqué. Ese amor sirvió como mediador entre la sensibilidad filosófica de Foucault y la impronta que la música de Boulez (inscripta en el mismo registro que la de Barraqué) produjo en su pensarmiento.

Barraqué, al principio de su carrera, se perfilaba como rival de Boulez, quien no estableció contacto con Foucault hasta finales de la década de 1970. Para entonces ya hacía tiempo que Barraqué, malogrado en plena juventud, había muerto, no sin antes haber compuesto excelentes obras y haber cortado su *affaire* con un Foucault embriagado de amor que, después de casi dos años de relación, sufrió duramente el abandono del joven compositor.

Cuando mucho después, en 1975, Foucault presentó a Pierre Boulez al Collège de France como aspirante a una cátedra (que finalmente ganó), hacía veinte años que los dos creadores no se veían. A partir de ese momento coincidieron en algunos encuentros. Y aunque Boulez acompañó los restos mortales de Foucault, la relación entre ellos no había sido intensa. La imagen de una amistad fluida es una superstición intelectual. No lo es, en cambio, la atracción que Foucault sentía por la música de Boulez. Aunque no fue una pasión instantánea, pues al principio el filósofo la resistía; era la época en que aún seguía los derroteros de sus mentores académicos. Pero tan pronto como sintió la necesidad de oponerse a una filosofía basada en verdades presuntamente exentas de poder y en principios universales, comenzó a transitar los deleites y el riesgo del pensamiento fragmentado, con su falta de verdades a priori y su amor a los hechos históricos. Comenzó también a valorar una música que no le teme al caos, que no pretende esconder lo azaroso bajo férreas tradiciones, que se asume libre de tonos dominantes, de melodías concesivas y de finales previsibles. De manera similar, Foucault comenzó a ajustar la forma y el movimiento de cada uno de sus conceptos sin pretender certezas absolutas.

2. Música contemporánea y pensamiento dionisíaco

El orden coaccionante es opresivo, aunque hay instancias –vitales, culturales o sociales– que necesitan controles para mantenerse y desarrollarse. El problema reside en descubrir esa delgada línea que separa el control paralizante del creativo. El arte es el reino de la libertad pero tiene sus reglas, como las tiene el juego. Ambos se desarrollan en territorios de expansión creativa circundados por sus propias fronteras. Ahora bien, ¿cómo ejercer la libertad sin traspasar los límites que la contiene?

La música y la filosofía –como la vida– se tornan especialmente interesantes cuando se ubican más allá de ciertos límites, aunque extrañamente continúen relacionadas con ellos. Nos detenemos entonces en un tipo de formas culturales llamadas trágicas, dionisíacas o tensionales. Sus manifestaciones filosóficas y

musicales producen obras que intentan devenir imperceptibles como condición de posibilidad para que, entre ellas y quienes las disfrutan, sólo fluya el sentido.

Veamos. Las partículas que componen nuestro cerebro se agitan vertiginosamente. Otro tanto ocurre con nuestros pensamientos. Se suceden, se atropellan, se pierden, reaparecen. A veces necesitamos un poco de orden para apaciguarlos. Objetivamos nuestra deriva mental encauzándola en relatos lineales que funcionan como canon tranquilizador. Nuestras sociedades –controladoras y prolijas– se preocupan para que todo desorden se sofoque o disimule bajo el manto de la ley. También las expresiones culturales son moduladas. Pero el deseo de profanar el orden siempre acecha. El desafío de los creadores es hallar el modo de transgredir mandatos sin destruir la forma que los conforma.

Durante el siglo XX comienzan a aparecen expresiones musicales desobedientes del orden establecido. Arnold Schönberg, John Cage, Mauricio Kagel, Olivier Messiaen, Pierre Boulez, Karlheinz Stockhausen, son algunos de sus gestores. A partir del cimbronazo de lo no tonal, Occidente estalla en músicas no convencionales, indefinidas, atemáticas, disonantes, seriales, dodecafónicas, concretas, aleatorias, no intencionales, puntuales, hibridadas, recicladas, difusas. Músicas trágicas. Entiendo por trágico el choque entre fuerzas contrarias superponiéndose con otras que se fugan sin orden ni destino. La nueva música académica responde a ese diagrama de fuerzas; es trágica, tensional y dionisíaca. Trágica porque surge de la lucha antes que de la armonía. Tensional porque no ofrece superaciones dialécticas con finales previsibles. Y dionisíaca porque prioriza la pujanza de la sensibilidad antes que un orden supuestamente racional. En este contexto los tres términos se equiparan entre sí.

Estas formas musicales han sido precedidas históricamente por el martillo fulmíneo nietzscheano que puso bajo sospecha y reconstruyó conceptualmente las principales categorías heredadas de los poderes hegemónicos modernos: leyes inmutables, universalidad, verdad única, sujeto fundador, valores trascendentales e inamovibles. Nietzsche, Foucault, Deleuze, Heidegger, Wittgenstein y Derrida son algunos de los filósofos dionisíacos que flexibilizan los rígidos cánones preestablecidos y habilitan a pensar la multiplicidad, la complejidad, el caos y azar.

En Foucault los ritmos del pensar –como en cierto modo lo son los “no ritmos” de la música tensional– parecen ser instintivos, dominados por impulsos nerviosos más que por esquemas predeterminados, aunque sus conceptos son rigurosamente trabajados. Foucault inventa (o reinventa) un verbo filosófico que incluye el cuerpo y el deseo. Llega al colmo de la audacia cuando –recreando el legado de Nietzsche– intenta elaborar un discurso que connote la “no representabilidad” mediante una sucesión de asonancias y aliteraciones respecto de la filosofía tradicional, marginando la coherencia y la lógica, manejando conceptos que destruyen la significación de las ideas universales inventadas por la metafísica occidental. En lugar de apostar a imaginarios trasmundos posibles, apuesta a la historia. Trata de acceder a lo que yace oculto detrás de las prácticas sociales, denuncia lo falaz de las categorías absolutas y cuestiona la pretensión de verdad que el discurso neopositivista les otorga a las leyes científicas, mostrando

los juegos de fuerzas que habita y posibilita ese discurso en detrimento de otros. Sin embargo, no es Foucault sino Deleuze quien llegará más lejos en el intento al romper con el paradigma representativo de manera radical, rozando por momentos aquellos niveles dionisíacos propiciados por Nietzsche.

3. El arte de la fuga

Deleuze, antes de pintar paisajes, se dedicó al arte de los retratos. Así se refiere a sus libros sobre grandes pensadores desde los que afianzó su pensar antes de "atreverse al color". De modo similar a Van Gogh, que en sus inicios dibujó retratos y más tarde se consolidó en paisajes, Deleuze escribió monografías sobre filósofos y, con el paso del tiempo, construyó conceptos filosóficos propios. Ocasionalmente regresó a los retratos y entre paisajes y retratos fue edificando su pensamiento. A medida que el color adquiere el dominio del concepto, la representación pierde sus márgenes, se difumina, puede incluso desaparecer. En ese punto no importan las figuras, se impone la obscenidad del color.

Luchas de opuestos, línea de fuga, diagrama, errancia nómada, inmanencia, rizoma, cuerpo sin órganos, devenir animal, devenir imperceptible. La filosofía de Deleuze se puede asimilar también a la música no tonal coexistiendo con el espíritu del barroco: repetición serial, alteración de formas clásicas, complejidad, multiplicidad, forzamiento de los límites, densidad y fugas. Incluso en el campo de la música contemporánea, ¿no hay acaso cierto barroquismo en composiciones para ser interpretadas por tres pianos, tres arpas y tres instrumentos de percusión, o para un violoncello solo y seis violoncelos?,[5] ¿o en la introducción de ritmos inusitados y silencios interminables?, ¿o en obras compuestas a partir de un sistema de veinticinco tonos, característico de algunas composiciones de John Cage? Son manifestaciones de un arte que surge raleando y recargando sus partículas creativas, producido entre coaliciones y rupturas, y que se desliza de manera serial repitiéndose en sus diferencias.

Refiriéndose al barroquismo en el arte, dice Deleuze en *El pliegue* que se trata de un arte infinito en el que todas sus piezas son máquinas plegadas de modos disímiles y más o menos desarrolladas. Los elementos, en el barroco, son potencias de ensanchamiento y de estiramiento del mundo. Ni siquiera basta con hablar de una sucesión de límites o de marcos, porque se trata de simultaneidades diferentes. En su sentido originario, "barroco" connota una perla de forma irregular, una piedra preciosa que huyó de la forma a la que estaba destinada. Se descontroló fugándose de su destino esférico.

La fuga como forma musical alcanzó su máximo esplendor en el barroco. Es rigurosamente contrapuntística. Es diálogo entre voces o instrumentos. En una fuga con varias voces cada una avanza con un tema y, cuando se silencia, otra interpreta el tema una quinta más alta y en contrapunto con la anterior, mientras otras voces se alternan entre ellas. Esta forma es retomada por la música no tonal. Pero en lugar de obedecer normas preestablecidas para la entrada de cada voz, el diálogo se produce de manera imprevisible.

La textura del contrapunto puede conformar la totalidad de una obra, también

puede aparecer como fragmentos o incluso como gestos de fuga en el interior de una composición. La presencia del contrapunto de conceptos, en la obra de Deleuze, es barroca por la serialización que implica y es "no tonal" por el indeterminismo con el que se piensan los vericuetos del deseo. Accedemos así a otro nivel de contrapunto: la música no tonal y la filosofía deleuzeana como una polifonía vertebrada por secciones fugadas.

En *Mil mesetas* un niño camina de noche. Teme. Las tinieblas que lo rodean configuran el caos. Todos los peligros pueden esconderse entre las sombras. De pronto, su miedo se apacigua. El niño tararea. Ha encontrado un ritmo, un principio de orden, una línea de fuga de su miedo, una repetición que imprime cierta regularidad tranquilizadora frente a lo desconocido que lo acecha, entona un ritornelo. Deleuze aspira a encontrar ritornelos para su teoría, es decir, a contar con canciones conceptuales que conformen cada plano de constitución de un texto. Desarrolla una teoría de la multiplicidad que no presupone unidad alguna y en la que parece acercarse a la anhelada forma musical en filosofía, que para este autor es una especie de gran canto hablado y a veces alcanza magnitudes cósmicas. Considera que el búho de Minerva (expresándolo de manera hegeliana) tiene sus gritos y sus cantos. En filosofía los principios son gritos emitidos desde la prepotencia de la universalidad; los conceptos, en cambio, son cantos que desencadenan devenires (Deleuze y Guattari, 2004).

Se puede establecer una analogía entre la música contemporánea y una máquina formada por cantos de pájaros, en la que aves de una misma especie funcionan como personajes rítmicos, al mismo tiempo que las diversas especies constituyen paisajes melódicos, paisajes poblados de personajes movilizándose en sus territorios y huyendo de ellos. En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari proponen como ejemplo la composición musical *Cronocromía* de Olivier Messiaen, con dieciocho cantos de pájaros, que forman personajes rítmicos autónomos y, al mismo tiempo, realizan una conmovedora composición en complejos contrapuntos con acordes variantes. Los sonidos se fugan de una territorialidad única y fluyen en libertad plural. También los conceptos, cuando son canto.

El espacio creativo es tanto más rico cuanto más cambiante, cuando permite la mutación, la migración, la fuga de un territorio y la reinserción en otros, el contrapunto libre. Sin embargo, a veces se exagera operando con una confusión de conceptos o de sonidos y, en lugar de producir una máquina cósmica, capaz de un sólido hacer creativo, se construye una interferencia que borra los sonidos o las ideas. Al apostar a la complejidad se amplían los horizontes simbólicos, pero un material exuberante en exceso está demasiado enraizado en las fuentes del ruido. No crea, copia, como el piano preparado de John Cage que, en lugar de definir un conjunto difuso por las operaciones de consolidación que se basan en él, resulta él mismo un producto difuso.

No se debería perder de vista, además, que en cualquier abordaje de la realidad siempre se opera desde una perspectiva. Querer producir mapas que evoquen las multiplicidades de lo real es auspicioso, pretender calcos puede ser desastroso. En "El rigor de la ciencia" Borges narra el empeño de todos los habitantes de un reino por construir un mapa perfecto de su país. La compulsión representativa los

llevó a extender tanto los límites de ese mapa que finalmente alcanzó las mismas dimensiones que el reino. En ese momento perdió su condición de mapa, se convirtió en calco y fue abandonado a las inclemencias del tiempo. Cuando una creación se confunde con lo que pretende aludir pierde sentido. Y el sinsentido no se revierte mediante saturación de códigos sino mediante un simple gesto, el de la fuga.

4. Las fronteras de los lenguajes

Si bien la música –por ser uno de los objetos de análisis de la estética– nunca ha dejado de habitar los discursos filosóficos, recién en la Modernidad tardía adquirió (y sólo en algunos autores) un estatus protagónico. No tanto por la cantidad de ensayos contundentes específicamente dedicados a ella –aunque las obras que le consagraron Theodor Adorno y Friedrich Nietzsche son insoslayable– sino porque su presencia anida en ciertas filosofías sin ser casi teorizada en sí misma. He aquí un ejemplo de devenir imperceptible. Cuando una filosofía logra ser habitada por la música fluye por las proposiciones tanto desde su explicitación como desde sus silencios. Un caso extremo se da probablemente en Foucault, de quien sabemos que la música no tonal operó en su teoría sin que ello esté objetivado en la obra, a no ser en reportajes, charlas y artículos sueltos, así como en testimonios de amigos y discípulos.

Ludwig Wittgenstein (2000) suele referirse a la música en sus diarios y apuntes. Dice en uno de ellos que piensa a menudo que lo máximo que le gustaría conseguir sería componer una melodía. Se muestra extrañado de que, a pesar de lo tremendo de ese anhelo, nunca se le haya ocurrido una. Pero considera que debe confesarse a sí mismo que es imposible que ello alguna vez suceda, porque le falta algo esencial o lo esencial precisamente. Por este motivo, esa idea le ronda la cabeza como un ideal tan alto, que casi podría sintetizar su vida. Si lograra esa melodía cree que podría tener su vida cristalizada ahí, por más que fuera sólo un pequeño cristal deslucido, pero siquiera uno.

Gustav Mahler y Arnold Schönberg fueron contemporáneos de Wittgenstein y, a pesar de que no manifestaron una aspiración similar a la del filósofo, hicieron filosofía con su música. Así como Wittgenstein puso a prueba los límites del lenguaje articulado, los dos compositores expandieron –cada uno a su manera– los límites del lenguaje musical.

Mahler compone revisando los alcances y límites del instrumento expresivo para tensarlo al máximo, pero sin entregarse a excesos expansivos. Resiste los desbordes. Su discípulo Schönberg, en cambio, indaga en los límites del lenguaje musical para traspasarlos. Atender las fronteras del lenguaje fue una transversalidad epocal y regional. La cultura europea que arribaba al segundo milenio analizaba el lenguaje desde diferentes disciplinas artísticas, científicas y humanísticas. Era una especie de respuesta a las ficciones creadas por el lenguaje imperial, un gesto de arrancar máscaras mientras se buscaba una comunicación más auténtica.

La problematización de la identidad y la autoconciencia –que se construyen

sobre la base del lenguaje– emerge de modo notable entre los intelectuales y los artistas de esa época. No obstante, es en la obra de Mahler donde adquiere una auténtica dimensión trágica, pues expresa de manera eminente el arte de su tiempo con sus contradicciones y paradojas, objetivando en música una crisis aguda del lenguaje y la conciencia (Rivera, 2001).

La composición de Mahler agota la posibilidad de representación al no subordinar los sonidos a ningún tipo de mensaje. Existe la misma distancia entre el mundo y la música que entre las palabras y las cosas. Ni las palabras ni los sonidos musicales representan el mundo, aunque ambos son en el mundo y se gestan a partir de él. Tampoco lo remedan ni lo reflejan. Valen por sí mismos. No hay que expresar otra cosa que la música, así como la filosofía sólo expresa conceptos. El lenguaje musical no enuncia algo que habría que desocultar, que se escondiera dentro de sí mismo, que encerrara mensajes cifrados. Es música porque sí, sin posibilidad de síntesis entre realidad y expresión. La música y la filosofía no son del orden del conocimiento, son construcciones creativas. No develan verdades sino metáforas sobre el mundo. Metáforas sonoras que crean universos musicales, así como las metáforas nietzscheanas crean personajes conceptuales. Con ese ímpetu Mahler les exige el máximo a los sonidos de la escala diatónica y Wittgenstein al lenguaje para que muestre sus limitaciones.

Por su parte, Schönberg se corre de la música que conmueve a Mahler y construye una obra de resistencia a los sonidos, a los valores, a la duplicidad del lenguaje de su época. Provoca y se provoca. Su música se reafirma en la negación de la tradición, altera la escala instituyendo una serie de doce tonos en la que los sonidos son autónomos. Al no haber regla que prescriba el desarrollo, como en el sistema tonal, se instala la indeterminación de las series, creando una sensación de incertidumbre. También aquí se juega lo real sin intención de representarlo. Los sonidos musicales, libres y sin el reposo de la llegada tónica, se desbordan reafirmándose en su ser. Como si un carpintero, cansado de hacer muebles u otros artefactos utilitarios, decidiera que sus obras únicamente mostraran la exclusividad de la madera en sí misma. De modo similar, los sonidos se muestran de forma descarnada, como si un corte transversal dejara al descubierto todas y cada una de las huellas laberínticas del proceso compositivo.

5. La in-significancia estética y filosófica

Música no representativa es música no simbolizante en el sentido de que no intenta expresar ni reflejar nada que no sea ella misma. Es su propio símbolo. En realidad la música no es representativa ni siquiera cuando pretende serlo, porque aunque se quisiera “representar” el sonido del rugido de un tigre, pongamos por caso, se emitiría algo que el pensamiento juzgaría como semejante. Pero el sonido de la música proviene de un instrumento cultural; el rugido es natural. Tampoco se puede representar en sentido fuerte otros sonidos. A lo sumo es posible establecer similitudes consensuadas, convenciones. La tecnología actual, por supuesto, puede imitar con perfección acústica pero ontológicamente sigue siendo lo otro respecto de lo que imita.

Si dejamos de lado que los humanos percibimos algunas cosas como similares, ¿qué tienen en común sonidos de diversas procedencias? Incluso cuando se trata de la repetición de una misma nota, cada nota emitida es singular. Una nota que se repite es diferente en cada repetición aunque más no sea porque se está produciendo en otro instante. Nada puede estar en lugar de lo que representa y cada repetición de lo mismo es diferente. La imposibilidad de la representación –o su sentido azaroso y convencional– se manifiesta en las onomatopeyas con que los diferentes idiomas "representan" sonidos que, se supone, suenan de la misma forma para todo el mundo. Por ejemplo, el canto del gallo se expresa con distintos fonemas onomatopéyicos en diferentes idiomas.

No obstante, tradicionalmente la música se quiso representativa. Los griegos antiguos consideraban que el arte es imitación de la realidad. Ahora bien, ¿qué realidad puede imitar la música? Se podría decir que el sonido del agua deslizándose entre piedras, o el del viento agitando las hojas de los árboles. De todos modos la música no es agua, ni piedra, ni viento, ni hojas. Es ella misma. El arte que estalla en símbolos de fuerzas asemánticas pone a prueba los límites del lenguaje, plantea Guadalupe Lucero. La música del siglo XX que asume su desnudez de significados ocultos funciona como la filosofía que se entrega al mero devenir creativo, sin representación, sin mensaje, plena y completa como Afrodita surgiendo de la espuma del mar.

¿Y la pintura? ¿Acaso la pipa del cuadro de René Magritte *Ceci n'est pas une pipe* no reproduce realmente una pipa? Sí, pero es ahí donde se manifiesta –posiblemente de manera más radical que en la música– la trampa de la representación, en el sentido de que siempre es algo que convencionalmente pretende estar en lugar de otra cosa. El pintor lo expresa así: "Ningún fumador del mundo podría fumar con la pipa dibujada; el título afirmando que no es una pipa no contradice al dibujo, lo afirma de otro modo", según escribiera en una carta a Foucault (1981: 85).

Mauricio Kagel construía relatos para componer su música y se los transmitía a los intérpretes mientras ensayaba los conciertos. Pero el producto terminado no permite por sí mismo "representarse" el relato que operó en la imaginación del compositor. Sin embargo, hay algunas músicas, como la romántica, que aspiran a representar, pongamos por caso, los sentimientos; y hay otras que por el contrario asumen su singularidad, su protagonismo absoluto, como las pinturas que sólo muestran colores desprovistos de forma.

He ahí la impronta del arte contemporáneo que, en su versión musical concreta, incorpora ruidos de la vida cotidiana como parte de su composición, como el sonido de un martillo golpeando contra un clavo. Pero el artista no participa del quehacer del obrero sino del hecho estético del que forma parte. Quien martilla un clavo con fines prácticos acciona sobre la cotidianidad; su sentido depende de algo concreto. En cambio, quien incluye los ruidos de esa acción en una composición musical –si lo hace con talento y rigor– produce un sentido simbólico que vale por sí mismo. En una oportunidad le preguntaron a Stockhausen si los ruidos que produce un ama de casa mientras cocina son música. Respondió que no; pero que si esos ruidos fueran grabados por él, serían

música.

En *Teoría estética*, Theodor Adorno le otorga al arte justamente el privilegio de ser el lugar de la negación de la lógica de lo real. La música, al ser la menos representativa de las artes, puede llevar esa negación hasta sus últimas consecuencias. En cambio, en una disciplina conceptual, cuya materia prima se constituye con palabras, no se puede alcanzar un juego de lenguaje tan desprovisto de significancia. De todos modos, no se debería perder de vista que el sentido no es una simple conexión entre un estímulo y una representación, es decir, algo que pueda traducirse en una palabra. Hay todo un recorrido por lo no nombrado o lo no atrapado en una imagen significativa que pertenece al campo del sentido. La serie básica de una composición musical, el devenir de los conceptos filosóficos, el arte no figurativo, responden a una lógica, pero no formal ni binaria sino concreta y plurivalente. Una lógica de la sensación.

La extrañeza de una música y de una filosofía no representativas suena disonante para oídos e intelecciones aferrados a cánones inmemoriales. Sin embargo, asomarse a ellas es transitar líneas de fuga de la asfixiante cotidianidad repetitiva en su obviedad. Lo disonante habita el mundo, ¿por qué entonces debería faltar en las obras creativas? En su *Tratado de armonía* dice Schönberg de sus indeterminados acordes:

Son apariciones apátridas, vagando por los territorios de las diversas tonalidades, de una ductilidad y adaptabilidad increíbles: espías que acechan los puntos débiles y se aprovechan para sembrar confusión, desertores cuyo objeto es renunciar a la propia personalidad; y ante todo, los más divertidos amigos. (Citado por Lucero, 2007: 81)

6. Técnica y despojamiento

Un elemento cortante para marcar la superficie de las piedras, una pluma o un pincel para pintar, cierta disposición de los dedos para arrancarle música a un instrumento, determinados pasos para dibujar un baile. Técnicas al servicio del arte. Técnica como herramienta y técnica como saber hacer. La relación entre la técnica y el arte es tan estrecha que en griego antiguo se utiliza el mismo término para nombrarlos: *téjne*. La historia del arte está entretejida con la de las técnicas que lo hacen posible. El rigor técnico es condición de posibilidad para concretar la obra de arte, a tal punto que es frecuente que los cambios técnicos produzcan nuevas maneras de hacer arte. Pensemos por ejemplo en el desarrollo del piano desde sus primeros rastros –hace tres milenios en forma de cítara– hasta los actuales pianos digitales, o en la evolución del dibujo desde la simpleza prehistórica hasta la exquisitez renacentista, o el cine desde el silencio y los "tartamudos" movimientos de la primera época hasta la espectacularidad de las producciones tridimensionales y el sonido multifónico. Pero no siempre la técnica es aliada de la sobreproducción de estímulos; a veces es una ayuda eficaz para despojarse de lo accesorio

Cuando Glenn Gould, en la década de 1960, decidió no interpretar más música frente a público y hacerlo únicamente en la seguridad técnica de una sala de

grabación, realizó un gesto en beneficio de la pura escucha, de la gratuidad del arte. Su pasión por la técnica lo convierte en uno de los primeros intérpretes de música digital. Gould estudió con fruición las nuevas tecnologías de registros sonoros y eligió prescindir de la presencia del público, tomar distancia. Se descontroló así del orden milenario impuesto para la interpretación musical.

No tendré en cuenta aquí las declaraciones del pianista ni las numerosas interpretaciones gestadas acerca de su aislamiento tecnológico.[6] Me limitaré más bien a indicar la elegancia despojada de su devenir imperceptible: su abandono del escenario y su dedicación exclusiva a producir música grabada. Desde ese momento el público lo podría escuchar pero ya nunca lo podría ver ejecutar. Su presencia era contingente; su interpretación, necesaria.

Desde que Gould constata la potencia inusitada de las nuevas técnicas al servicio del arte, se aboca apasionadamente a la interpretación exclusiva en la sobriedad del estudio. No vuelve a someterse a una presentación en vivo. Prefiere la frugalidad que invita a la concentración. Es como si protegiera la intimidad de la música, como si la enriqueciera desnudándola del esplendor de los auditorios, las vestimentas ostentosas, los reflectores, los programas, las joyas, la cacería de autógrafos. Todo lo accesorio se descarta en aras de la exclusividad musical, de su pureza, de su perfección. Sustrae al oyente de la presencia del ejecutante, de la vista de esa silla viejísima que transportaba a cada uno de sus conciertos, de la ceremonia del saludo, los bises y la despedida. Instaura un silencio rotundo al final de la obra, liberando a la composición del agregado del aplauso. De este modo, desde su conversión técnica, la interpretación de Gould resplandece en su despojo aun más de lo que brilló en el boato de los auditorios.

El músico, eligiendo la salida técnica, realiza un acto similar al de aquel jardinero que, según una antigua leyenda, había dedicado su vida a la cosecha de crisantemos de excelencia, hasta que finalmente logró uno tan bello que sobresalía de los demás, por la elegancia de sus formas, la exquisitez de su aroma, la paleta de sus tonos, la textura de sus pétalos. La fama de ese crisantemo fue tal que inmediatamente llegó a oídos del emperador, quien suspendió todas sus actividades y emprendió un largo viaje para apreciar el prodigio. Grande fue la sorpresa de los habitantes del lugar cuando, el mismo día que llegaría el soberano, constataron que el jardinero había cortado todos los crisantemos menos el privilegiado. Miles de flores que ayer nomás cubrían sus campos habían desaparecido del paisaje. Cuando le preguntaron azorados por qué había sacrificado los demás crisantemos, el jardinero contestó que fue para no ofender la sensibilidad imperial. Aquel señor lo honraba visitando sus tierras y él le ahorraba el vulgar espectáculo de las flores comunes. Dispuso todo para que nada distrajera al emperador de la incomparable visión del crisantemo perfecto.

Bibliografía

ADORNO, Theodor (1983), *Teoría estética*, Barcelona, Orbis.

AGAMBEN, Giorgio (1996), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos.

– (2006), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.

– (2007), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

– (2008), *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

– (2009a), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos.

– (2009b), *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

AGUILAR García, Teresa (2008), *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*, Barcelona, Gedisa.

ALMADA, Maricarmen (2007), *El crimen de la dama de Pilar,* Buenos Aires, Biblos.

ARAON, Jean Paul (1984), *Les Modernes*, París, Gallimard.

ARENDT, Hannah (1993), *Essays in Understanding*, Nueva York, Harcourt Brace.

AUGÉ, Marc (1996), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.

BECK, Ulrich (2008), *La sociedad del riesgo mundial*, Barcelona, Paidós.

BORTHAGARAY, Juan Manuel, María Adela Igarzábal de Nistal y Olga Wainstein-Krasuk (comps.) (2005), *Hacia la gestión de un hábitat sostenible*, Buenos Aires, Nobuko.

CACCIARI, Massimo (1982), "De Nietzsche a Wittgenstein, el problema del lenguaje en la filosofía de la nueva música", en *Krisis. Ensayo sobre el pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México, Siglo Veintiuno.

CRAGNOLINI, Mónica (1990), "Nietzsche, la moral y el nihilismo", *Cuadernos de Ética*, Nº 9, Buenos Aires

– (1992), "Pensar, expresar y obrar después del nihilismo", *Perspectivas* Nietzscheanas, Nº 1.

(2008), "Ciberespacio y potencia de suspensión", en aa.vv., *Bartleby: preferiría no. Lo biopolítico, lo poshumano*, Buenos Aires, La Cebra.

– (comp.) (2009), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra.

DELEUZE, Gilles (1984), *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets.

– (1987), "Del archivo al diagrama", en *Foucault*, Buenos Aires, Paidós.

– (1989), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.

– (2009), *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros.

– (2005a), *El pliegue, Leibniz y el barroco*, Buenos Aires, Paidós.

– (2005b), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.

– (2005c), *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.

– (2006), "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.

– (2007), "Hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son", y "Como puede la

filosofía servir a los matemáticos e incluso a los músicos, incluso y sobre todo cuando no se trata de música ni de matemáticas", en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos.
– y Félix Guattari (1973), *El Antiedipo*, Barcelona, Paidós.
– (2004), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
DERRIDA, Jacques (2005), *De la gramatología*, México, Siglo Veintiuno.
DÍAZ, Esther (2009), *Posmodernidad*, Buenos Aires, Biblos.
– (2007), *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires, Biblos.
ERIBON, Didier (1992), *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama.
ESPOSITO, Roberto (2003), *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
– (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
– (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
FIGARI, Carlos (2008), "Heterosexualidades masculinas flexibles", en Mario Pecheny *et al., Todo sexo es político*, Buenos Aires, Del Zorzal.
FLEISNER, Paula y Guadalupe Lucero (2009), "De Stockhausen a Gould: potencias comunitarias de la música", en Mónica Cragnolini (comp.), *Extrañas comunidades…*
– (2010), "El affaire Gould. Notas sobre un gesto filosófico", en Susana Espinosa, *Artes integradas y educación*, vol. II, Universidad Nacional de Lanús.
FOUCAULT, Michel (1975), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo Veintiuno.
– (1977), *La voluntad de saber*, México, Siglo Veintiuno.
– (1981), *Esto no es una pipa*, Barcelona, Anagrama.
– (1985), *Vigilar y castigar*, México, Siglo Veintiuno.
– (1986), *El uso de los placeres*, México, Siglo Veintiuno.
– (1987), *La inquietud de sí*, México, Siglo Veintiuno.
– (1995), *Nietzsche, Marx, Freud*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
– (1996), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
– (2006), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
– (2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
– (2009), *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
GHERARDI, Carlos (2007), *Vida y muerte en terapia intensiva. Estrategias para conocer y participar en las decisiones*, Buenos Aires, Biblos.
GIORGI, Gabriel y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós.
GUBERN, Román (2000), *El eros electrónico*, Madrid, Alfaguara.
HALPERIN, David (2004), *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
HARAWAY, Donna (2004), Testigo _ Modesto @ Segundo _ Milenio. HombreHembra ©) _ Conoce _ Oncoratón®, Barcelona, uoc.
HEIDEGGER, Martin (1994a), *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós.
– (1994b), "El peligro", mimeo, traducción Dina Picotti.
KORNBLIT, Ana Lía (coord.), *Juventud y vida cotidiana*, Buenos Aires, Biblos.
LACLAU, Ernesto y Slavoj ˇZizˇek (2003), *Contingencia, hegemonía, universalidad*,

Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
PISCITELLI, Alejandro (1995), *Ciberculturas. En la era de las máquinas inteligentes*, Barcelona, Paidós.
LIZCANO, Emánuel (1993), *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona, Gedisa.
– (2009), *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Buenos Aires, Biblos.
LUCERO, Guadalupe (2007), "Música insignificante. Avatares de la insistencia musical en la crítica nietzscheana del lenguaje", en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, vol. 3, Buenos Aires.
MARGULIS, Mario (2003), *Juventud, cultura, sexualidad. La dimensión cultural en la afectividad y la sexualidad de los jóvenes de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.
– (2009), *Sociología de la cultura. Conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos.
– (ed.) (1996), *La juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Biblos.
– y otros (1997), *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.
MARGULIS, Mario, Marcelo Urresti, Hugo Lewin y otros (2007), *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.
MÍGUEZ, Daniel (2004), *Los pibes chorros. Estigma y marginación*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
MILLER, James (1995), *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
National Gay and Lesbian Task Force Policy Institute (1993), *AntiGay/Lesbian Violence, Victimization & Defamation in 1992*, Washington DC, NGLTF Policy Institute.
NIETZSCHE, Friedrich (1984), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.
– (1987), "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en *Discurso y realidad*, San Miguel de Tucumán.
– (1988), *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
– (1992a), *La ciencia jovial (La gaya ciencia)*, Caracas, Monte Ávila.
– (1992b), *Fragmentos póstumos*, Bogotá, Norma.
PANESI, Jorge (2004), "Marginales en la noche", en *Crítica*, Buenos Aires, Norma.
PAU, Antonio (2007), *Vida de Rainer María Rilke. La belleza y el espanto*, Madrid, Trotta.
PLANT, Sadie (1998), *Ceros + unos, mujeres digitales + la nueva tecnocultura*, Barcelona, Destino.
RANCIÈRE, Jacques (2007a), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra.
– (2007b), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
RIFKIN, Jeremy (1999), *El siglo de la biotecnología*, Barcelona, Crítica.
RIVERA, Silvia (2001), "Gustav Mahler-Arnold Schönberg, del lenguaje y sus fronteras", en Tomás Abraham (comp.), *Tensiones filosóficas*, Buenos Aires, Sudamericana.
SARLO, Beatriz (1996), *Instantáneas. Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*, Buenos Aires, Ariel.

– (2009), *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
SCAVINO, Dardo (2007), *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós.
SELSER, C. (2002), "Quién mató a Marcelina Meneses", Gatopardo, Bogotá.
SHAPIN, Steven y Simon Schaffer (2005), *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Universidad Nacional de Quilmes.
SIBILA, Paula (2008), *La intimidad como espectáculo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
SPINOZA, Baruj (1977), *Tratado teológico-político*, México, unam.
STENGERS, Isabelle (2009), *Au temps des catastrophes. Resister à la barbarie qui vient*, París, La Découverte.
SVAMPA, Maristella (2008), *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios cerrados*, Buenos Aires, Biblos.
VARSAVSKY, Oscar (1969), *Ciencia, política y cientificismo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
– (1972), *Hacia una política científica nacional*, Buenos Aires, Periferia.
WACQUANT, Loïc (2007), *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires, Manantial.
– (2008), *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires, Manantial.
WELCH GUERRA, Max (ed.) (2005), *Buenos Aires a la deriva. Transformaciones urbanas recientes*, Buenos Aires, Biblos.
WITTGENSTEIN, Ludwig (2000), *Movimientos del pensar*, Valencia, Pre-Textos.
ZOPPI, Raúl (2008), "Una posible meditación sobre el ensayo *Sterben Sie?, Sterben Sie?, Sterben Sie?*, de Jorge Jinkis", *Conjetural*, Nº 46, Buenos Aires.

Notas

[1] Si bien actualmente hasta los medios masivos suelen registrar los actos vandálicos en el interior de los barrios cerrados, cabe destacar que uno de los primeros tratamientos rigurosos de este tema fue llevado a cabo por Maristella Svampa, en *Los que ganaron. La vida en los countries y los barrios cerrados*, cuya primera edición es de 2001. Gran parte de mis reflexiones sobre la cuestión se basan en este texto.

[2] Diego Rojas, "Son cuentos chinos", *Lamujerdemivida*, Nº 55, Buenos Aires, 2009.

[3] Los cinco primeros apartados de este capítulo han sido publicados en mi artículo "Los nietos de Foucault", en aa.vv., *Diversidad de lo sexual*, Buenos Aires, Lugar-apa, 2010.

[4] Este capítulo presenta una versión muy modificada de mi artículo "Música_y Filosofía_ Porque_Sí@Música-Vana", voxes, Nº 1, Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús, 2008.

[5] Se trata de dos composiciones de Pierre Boulez: Sur incises (1996-1998) y Messagesquisse (1976-1977), respectivamente.

[6] Para este aspecto, recomiendo los textos de Paula Fleisner y Guadalupe Lucero (2009, 2010).

Índice

Tapa
Portada
Legales
Prólogo
Ciudades
Cuerpos
Deseos
Creaciones
Bibliografía
Notas